ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

N.º 125 ABRIL-JUNIO 1958 VOL. 32

SUMARIO

Págs.

SAGÜÉS, JOSÉ, *El pecado heredado de Adán, ¿pecado estricto?* 135

CALVERAS, JOSÉ, *Motivo particular del culto de latría al Corazón de Jesús según la «Haurietis Aquas»* 173

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

RIUDOR, IGNACIO, *Nuevas tendencias en Eclesiología* 227

LLORCA, BERNARDINO, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola (Notas sobre una obra reciente)* 235

CRONICA

BARTINA, SEBASTIÁN, *XXIV Congreso Internacional de Orientalistas.* Sección Bíblica 243

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Calveras, J., *Los elementos de la devoción al Corazón de Jesús. Su contenido y práctica en los Ejercicios de San Ignacio.*—Amorós, L., *La significación de Juan Duns Escoto en la historia del Dogma de la Inmaculada Concepción.*—Capmany, J., *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano.*—Lippert, P., *Die Kirche Christi,* dritte Auflage.—Bujanda, J., *Adán y tú y la teología católica.*—Capmany, J., *La Resurrección del Señor. Ensayo de Síntesis Teológica.*—Enciso Viana, J., *Por los senderos de la Biblia.* I. *Israel.*—Termes Ros, P., *El Trabajo según la Biblia.*—Nieto, L. M.ª, *El Cordero de Dios.*—Dante Alighieri, *Obras completas.* Versión castellana.—Gassó, P. M. - Batlle, C. M., *Pelagii I Papae epistulae quae supersunt (556-561).*—Englander, C., *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordenstifter und sein Sekretär.—Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft),* por J. Vincke, tomos XI y XII.—Delpini, F., *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V.*—Nabuco, J., *Ius Pontificalium. Introductio in Caeremoniale Episcoporum.* — Ribadeneira, C. A., *Guía moral de lecturas.*—Healy, E., *Mediael Ethics.*—Lumbreras, P., *La continencia periódica.*—Muñoz-Hidalgo, F., *Divorcio Espiritual. Varones.*—Beckmann, J., *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* — Raymond, M., *Camino escondido. De «Cow-Boy» a Trapense y otros opúsculos.*—Lelotte, F., *Convertidos del siglo XX.*—Llanos, J. M.ª, *El desfile de los Santos.*—Flores de Lemus, I., *El fulgor de una púrpura.*—Philipon, M.ª M., *El silencio ante Dios.*—Grandmaison, L. de, *La Vie Interieure de l'Apôtre.*—Vandenbroucke, F., *Direction spirituelle et hommes d'Aujourd'hui.*—Philippon, O., *La esclavitud de la mujer moderna.* Trad. esp. 249

LIBROS RECIBIDOS 271

DEPOSITO LEGAL: M. 1434-1958

El pecado heredado de Adán, ¿pecado estricto?

Del pecado original decía S. Agustín que «nihil est ad praedicandum notius, nihil ad intelligendum secretius» [1]. A los dieciséis siglos de escrita esa frase conserva aún su vigor. Pero en parte vale también del pecado personal, o sea cometido por un acto de nuestra propia voluntad. Aún no se ha fijado el constitutivo formal del pecado grave de comisión; ni se ha definido satisfactoriamente el pecado venial actual; y mucho menos se ha precisado la esencia del pecado habitual mortal o venial [2]. Con todo al menos se perciben claramente en ellos los dos ingredientes de todo pecado estricto: desorden moral y voluntariedad. Entendemos que ese doble elemento en el mortal implica desprecio de Dios y por tanto ofensa grave, que nos hace odiosos a sus ojos y nos aparta de Él y nos merece pena eterna; y en el venial, si no nos separa de Dios ni acaso es propiamente ofensa verdadera, al menos le desagrada y reclama un castigo temporal. Así el pecado personal existe, es claramente pecado estricto, merece una pena; pero oculta su esencia.

Por su parte el original originado, de que aquí tratamos, existente en todo hombre naciente, es hereditario y por tanto en nosotros no actual, sino habitual. Lleva privación de todo don positivamente gratuito destinado en Adán a cada hombre y por tanto separación del último fin en vida y en muerte. Es, pues, mortal. También oculta su esencia. Pero sobre todo es en sí mismo un misterio: ¿cómo es pecado estricto? Aparta de Dios; pero ¿es ello culpable? El problema viene de la voluntariedad. «Rationem culpae non habet peccatum, dice S. Tomás, nisi ex eo quod est voluntarium» [3]. Si no actúa la voluntad personal de quien lo contrae, ¿cómo es culpa suya? ¿Cómo es culpable en cada hombre la pérdida de todo don gratuito en Adán?

---

[1] *De mor. eccl. cath.* 1, 22, 40: ML 32, 1328.
[2] Cf. SAGÜÉS, *De peccatis* SThS 2 (Madrid, 1955) n. 847.858 s. 878-887.
[3] *De malo* q. 2 a. 2.

Si en las fuentes apareciera ese pecado como personal en todos, el problema del pecado estricto estaría resuelto y creeríamos ese misterio proporcionalmente como la Trinidad o la Encarnación. Pero las fuentes, por misterioso que pinten el pecado original, no lo dan como personal. La opinión del pecado de las almas en la preexistencia o la del de los niños después de nacer, ya S. Agustín las refutó como absurdas [4].

Explicación opuesta sería reducir el pecado original a un mero efecto penal. Dios castiga el pecado del padre privando a sus hijos de los dones preternaturales de integridad e inmortalidad corporal y con la muerte eterna. Pero esa privación sería una pena del pecado de Adán, no una culpa nuestra ni pena de nuestro pecado.

Otra solución sería poner el pecado original en el reato de privación de la gracia santificante y demás dones de la justicia orginal con voluntariedad exclusiva en Adán. Pero también aquí parecería no hablarse del pecado.

Por eso cabría esta otra explicación: excluído que el pecado original tenga culpabilidad personal y que sea un efecto puramente penal, es pecado estricto y mortal por incluir separación definitiva de Dios en la privación de la gracia santificante, pero sin voluntariedad personal en su contrayente, sino sólo en Adán.

El problema es doble: El pecado original, ¿es un pecado estricto? En caso afirmativo, ¿cómo se relaciona con la privación de la gracia santificante? Una vez exento de toda voluntariedad personal no se puede decidir, por pura razón y con apriorismos, si es pecado estricto. Sólo admitido ya como tal, podrá la razón intentar una explicación de su naturaleza, pero indagando nuestra solidaridad en el pecado de Adán; lo cual es posterior a nuestro problema y de suyo casi cae fuera de él. Nuestra cuestión es de fuentes y creemos se impone seguir en sus núcleos, aunque velozmente, la disputa pelagiana prolongada en Occidente por siglos y ver lo que da. Luego comparar la línea latina de solución con la oriental. Por fin examinar brevemente esa comparación a la luz de la Escritura.

El pelagianismo en su esencia viene a ser contra el determinismo maniqueo una sobreexaltación del libre albedrío, mirado como el don de Dios por antonomasia y capaz por sí solo de practicar plenamente el bien moral y evitar todo pecado. Ahí va incluída virtualmente la negación de todo obstáculo moral interno y ante todo el pecado original por naturaleza involuntario y enervador de la libertad para el

---

[4] *De pecc. mer. et rem.* 1 n. 22.31.64-66: ML 44, 121.126 s. 147 s.; *Ep.*, 186, 12: ML 33, 820.

bien. Así el sistema viene a reducirse a la negación de la necesidad de la gracia sobrenatural y como consecuencia a la del pecado original [5].

Celestio.—Entre los estudiantes que en Roma al doblar el siglo cuarto oyeron a Pelagio, destacó Celestio, que del 411 al 431 sería la cabeza visible del partido. Aparece con su maestro en Africa en 411, cuando se liquidaba el cisma donatista, y a propósito del bautismo enseñó que la fórmula «in remissionem peccatorum» era admisible en los adultos, pero sin sentido en los niños. Según S. Vicente de Lerins fué el primero en negar el pecado original. Quizá sacó, o al menos enseñó, antes que Pelagio esa consecuencia de su doctrina. Paulino, diácono de Milán, que estaba entonces allí, se alarmó, y sacó de los libros de Celestio un *syllabus* de errores o capítulos, que entregó a Aurelio, obispo de Cartago, y de los que aquél hubo de responder en concilio [6].

Al leerse el capítulo: «Quoniam peccatum Adae ipsum solum laesit et non genus humanum», podía pensarse en meros efectos penales del pecado de Adán. Pero todos sabían de qué se trataba. Celestio se apresuró: «De traduce peccati dubium me esse... quia diversa audivi a presbyteris Ecclesiae...» Y aunque se le pidieron nombres, sólo mencionó al presbítero Rufino, a quien decía haber oído: «Quia tradux peccati non sit.»

Se leyeron los demás capítulos: «Quoniam parvuli qui nascuntur in eo statu sunt, in quo fuit Adam ante praevaricationem.» Se le preguntó si hoy el niño no bautizado está como Adán antes de pecar: «an certe de eadem origine peccati, de qua nascitur, transgressionis culpam trahat». Celestio insistió en que «de traduce peccati» hallaba opiniones contradictorias entre católicos: «licet quaestionis res sit ista, non haeresis».

Era claro el punto central. Se habló de la muerte hereditaria de Adán: «Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moritur», como sonaba otro de los capítulos. Y al menos implícitamente de la transmisión de la concupiscencia, pues, según el *Praedestinatus,* también se le acusó a Celestio de decir que el hombre se basta a sí mismo para vivir sin pecado. Pero a esos efectos se contrapone un «tradux peccati», una «culpa», una participación en la «transgressio» de Adán. Y eso por herencia, no por imitación, del único responsable, Adán.

Celestio, que ya había escrito contra el pecado original y aun ante el Papa lo había de negar, dice S. Agustín que aquí ni lo afirmó ni

---

[5] G. DE PLINVAL, *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme.* (Lausanne, 1943) 228-239.260-262.386 s.

[6] DE PLINVAL, 212.255-257; SAN AGUSTÍN, *De gestis Pel.* 27, 46: ML 44, 346 s.; SAN VICENTE DE LERINS, *Common.* 1 n. 24: ML 50, 67 s. *Praedestinatus* 88: ML 53, 617 s.; MARIO MERCATOR, *Common. de Caelestio* 1, 1: ML 48, 68-70.; F. LOOFS, *Pelagius:* REPT 15, 759.

lo negó. Poco importa. Lo interesante es que la primera vez que oficialmente en la Iglesia se agita ese problema, se piensa con precisión, por parte de los jueces y del acusado, en un pecado estricto. Y que le mandaron a Celestio condenar sus errores, «quia essent haeretici sensus», según dice Mario Mercator. Y que por no hacerlo «ecclesiastica communione privatus est».

Se contentó con afirmar que los niños deben ser bautizados. Al contarlo más tarde Agustín, diría que así confesaba sin pretenderlo necesitaban redención, y que ésta en ellos no podía ser sino del pecado original.

Debía por lo demás estar bien seguro de la mente oficial de Roma, pues, aunque apeló al Papa S. Inocencio I, no esperó respuesta y marchó a Efeso [7].

El pecado original, pues, es pecado hereditario de Adán único responsable, pero estricto, distinto del efecto penal de muerte y concupiscencia.

Pelagio.—Pelagio llegó con Celestio al Africa y sin ruido al tiempo se fué a Palestina. Aun después de condenado Celestio, no sabía S. Agustín su sentir sobre el pecado original. Pero según Mario M., de él aprendió Celestio sus capítulos, mientras, según el *Praedestinatus,* parece que en negar el pecado original éste se le adelantó [8].

Al principio creyó que la muerte es efecto del pecado de Adán. Luego lo negó: si así fuera, tras el perdón no moriríamos. Ni admitía que el pecado de Adán nos hubiera debilitado para el bien [9].

Al comentar hacia 410 la *Ad Romanos,* no se compromete: alude a los que niegan el pecado original (sin duda a Celestio), y subraya sus razones: Si el pecado de Adán dañó a los que no pecan, también la gracia de Cristo aprovechará a los no creyentes. Si el bautismo quita el pecado original, los nacidos de bautizados carecerán de él. Tal pecado supone traducianismo; pues no se concibe que almas creadas lo hereden; sería injusto cargarlas con un pecado ajeno. Si el alma es creada, sólo sufrirá pena, pues el pecado estará en la carne.

---

[7] S. AGUSTÍN, *De grat. Chr. et pecc. orig.* 2, 3, 3; 2, 4, 3 s.; c. 5-7: ML 44, 386-389; *Ep.* 157, 22: ML 33, 685; MARIO M., *l. c.,* 1, 2: ML 48, 70-73; *Subnot.,* praef. 2: ML 48, 111. *Praedestinatus,* l. c. Nota LOOFS, 759, que el citado por Celestio es Rufino de Aquileya, no *Syrus,* que dice MARIO M.

[8] S. AGUSTÍN, *De gest. Pel.* 46: ML 44, 346 s.; *De pecc. mer.* 3, 3, 5 s.: ML 44, 188 s.; MARIO M., *Subnot.,* praef. 4: ML 48, 113-116. *Praedestinatus* 88: ML 53, 618; DE PLINVAL, 262-268; R. HEDDE-E. AMANN, *Pélagianisme:* DTC 12, 682.

[9] MARIO M., *l. c.* 2, 10: ML 48, 88; S. AGUSTÍN, *De pecc. mer.* 1 n. 19.49: ML 44, 114.180; *De nat., et grat.* 19, 21: ML 44, 256 s.; DE PLINVAL, 150 s. 256 s. 390 s.

Aunque Pelagio presenta así el pecado original como opinión ajena, luego dirá como suyo que si el pecador engendra un pecador, el justo engendrará un justo. Y que pues las almas no vienen de Adán, no hay en el niño pecado expiable, que por ajeno sería injusto, ya que todo su afán será mostrar que el pecado original es incompatible con la creación del alma [10].

Ese concepto de pecado estricto, por ser el mismo de Adán y por ser opuesto a la gracia de Cristo y a la justicia, distinto de la pena, hipotéticamente expiable y perdonable como otros pecados, que sería injusto recibir de otro como propio, se precisa más como distinto del pecado de imitación. Por Adán entró en el mundo el pecado, pero sólo en cuanto que él inició la desobediencia, que tuvo imitadores. Adán es fuente del pecado como Cristo de la gracia, por pura ejemplaridad sin influjo interno. El «in quo omnes peccaverunt» se entiende del pecado personal libremente cometido. Luego los niños no necesitan ser bautizados para el perdón, sino para entrar en el reino de los cielos [11].

Antes de la acción personal no hay en nosotros pecado, dirá más tarde: «Ut sine virtute ita et sine vitio procreamur, atque ante actionem propriae voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit.» Y es que en su concepto de libertad no cabe un pecado inevitable: «Suum enim non est, si necessarium est; aut si suum est, voluntarium est, et si voluntarium est, vitari potest» [12].

Esa noción del pecado original como pecado estricto, pero que él no admite, por no ser pecado personal, la tenía en sus controversias oficiales. En Palestina seguía más cauto en su propaganda que su discípulo, hasta que las noticias que llevó de Cartago Orosio sobre la condenación de Celestio movieron a los obispos a examinar la doctrina de Pelagio, si bien gracias a sus equívocos salió inmune del trance. Luego por las acusaciones de Héros y Lázaro, llegados de la Provenza, se reunió en Dióspolis en 415 un concilio de catorce obispos. Le pidieron razón de los capítulos de Celestio. Dijo que a él no le pertenecían y los anatematizó. Sabía bien qué noción de pecado original tenía y negó Celestio. Por eso dice S. Agustín que los obispos pudieron creer, como después lo creyó él mismo, que Pelagio, al condenar aquellos capítulos, reconocía el pecado original, pero que en realidad pensaba como Celestio.

---

[10] S. AGUSTÍN, *De pecc. mer.* 3 n. 5 s.: ML 44, 188; *Ep.* 190, 22: 33, 865; MARIO M., *Common.* 2: ML 48, 84-88. *Praedestinatus:* ibid.; DE PLINVAL, 150.

[11] MARIO M., *l. c.*, 2: 85 s.; S. AGUSTÍN, *De pecc. mer.* 1, 9, 9; 1, 18, 23: ML 44, 114.121 s.; DE PLINVAL, 150 s. 186 s.

[12] S. AGUSTÍN, *De grat. Chr.* 2 n. 14: ML 44, 391 s.; *De nat. et grat.* n. 34: ML 44, 263.

Con todo escribió a sus discípulos de su gestión en Dióspolis, como si no hubiera condenado aquellos capítulos. Y aun llegó a decir que, si lo hizo, fué porque de hecho Adán dañó con su ejemplo y porque los niños no son capaces de precepto, mientras que Adán lo era, y así no estaba *in eodem statu* [13].

En una profesión de fe que después envió a Inocencio I confesaba el bautismo, aun de los niños, «in remissionem peccatorum», pero suponiendo que en éstos la fórmula no tiene sentido literal. Según su opinión, el bautismo es necesario para el cielo (no para la vida eterna, entendida a su modo), pero nada purga en los niños [14].

Por lo demás, esas controversias revelan que, como para Pelagio y Celestio, para los obispos de Palestina la noción de pecado original era de pecado estricto.

San Agustín.—Frente a Pelagio surge Agustín. No inició la controversia ni intervino en Cartago (él era obispo en la Numidia) en la condenación de Celestio. Ni sabía cuándo ni cómo nació la cuestión. Al pasar por Cartago «ante parvum tempus» —decía en 412— oyó decir que los niños no necesitan bautismo para perdón, sino para santificación; pero no dió importancia al caso. Luego vió que se hablaba y escribía mucho de ello y entró en la lid con su *De peccatorum meritis et remissione* (412). En él ataca a Pelagio sin nombrarlo y sin saberlo, pues acaso no conoció su sentir en la materia, sino cuando con ocasión del asunto de Dióspoli estudió sus obras [15].

Pero no fué entonces cuando conoció el pecado original como pecado estricto. Antes del pelagianismo brilló ya por su expresión coherente, fuerte y dramática de esa verdad. Mucho antes de 412 la oponía al maniqueísmo como solución al problema del origen del mal. Desde 397 estaba profundamente afectado por ella. Y desde mi conversión, pudo decirle a Juliano, creí lo que hoy; si bien no la penetró al punto en todos sus aspectos. Ni solo él la enseñaba, como pensó Juliano. Podía apelar, decía, a las madres, que llevan sus hijos a bautizar, y a la Iglesia universal que vive de esa fe, en particular a sus escritores.

Pero sí asumió ante el pelagianismo el papel principal de defender, explicar y hacer definir la doctrina del pecado original, y merece ser llamado por igual doctor de la gracia y del pecado original. En realidad este pecado tiene un puesto central en su sistema soteriológico, que gira en torno a Adán y Cristo: «In causa duorum hominum,

---

[13] S. AGUSTÍN, *De gest. Pel.* 23 s.; 57-60: ML 44, 333-335.352-355; *De grat. Chr.* 2 n. 11-17: ML 44, 390-394; DE PLINVAL, 271.275-278.285-288.

[14] S. AGUSTÍN, *De grat. Chr.* 1 n. 35; 2 n. 19-26: ML 44, 377.394-397.

[15] *Ibid.* 2 n. 15: 392; *De gest. Pel.* 23: ML 44, 333 s.; *De pecc. mer.* 3 n. 12: ML 44, 192 s.; DE PLINVAL, 261 s.

quorum per unum venumdati sumus sub peccato, per alterum redimimur a peccatis; per unum praecipitati sumus in mortem, per alterum liberamur ad vitam; ... in horum ergo duorum hominum causa proprie fides christiana consistit» [16].

Y siempre lo enseñó como pecado estricto. Si pudo parecer que los orientales acentuaban más el aspecto penal que el de culpa heredada, por táctica acaso contra el maniqueísmo, él insistió con los latinos en la culpabilidad común. Su tesis de *massa damnata* es la afirmación del *homo lapsus* en condición culpable. Se sostendrá en su pecado original aun contra dos grandes dificultades: ¿Cómo conciliar su verdad con el origen del alma: creacianismo o traducianismo? Y ¿cómo puede trasmitirse un pecado ya perdonado en los padres? [17].

Ese pecado ante todo lleva aneja la muerte del alma. Dice que Dios amenazó a Adán, si pecaba, con la pena de muerte corporal como privación del alma, con la del alma como privación de Dios, y con la muerte segunda o privación de Dios en la pena eterna. La primera es la del alma. Es sentida por la concupiscencia, que atenúa la libertad, y es seguida por la corporal y por fin, si no interviene la gracia, por la muerte segunda.

Esa muerte del alma se muestra ahí como efecto penal del pecado. Y eso parecen indicar otras fórmulas: «Mortem animae quae in peccato fit.» Sin embargo parecen equivaler a una definición del pecado. Por eso a propósito del «Per unum hominem... intravit... mors» (Rom 5, 12) dice que los pelagianos «hanc illi mortem, non corporis, sed animae intelligi volunt» y corrige que «sola mors ibi... commemorata est, non etiam peccatum». Identifica pues «mors animae» y «peccatum». Y esa muerte del alma consiste en ser privada de su vida que es Dios: «Nemo enim peccat morte moriendo, sed ad peccatum valet mors animae, quam deseruit vita sua h. e. Deus» [18].

Esa separación de Dios va también en el pecado original; por eso todos, aun los niños, necesitan la reconciliación de Cristo: «Propter quid autem idem Apostolus dicit, nos per Christum reconciliari Deo, nisi propter quod facti fuimus inimici? Et hoc quid est nisi peccatum... Propter hanc separationem (por el pecado entre Dios y el hombre) Mediator est missus... Quid tergiversantur pelagiani? Si omnibus est necessaria reconciliatio per Christum, per omnes transiit peccatum, quo inimici fuimus, ut opus reconciliari haberemus. Haec reconciliatio est in lavacro regenerationis...» Por lo tanto ese pecado es opuesto a

---

[16] *Cont. Jul.* 1 n. 31 s.; 6 n. 39: ML 44, 662 s. 813; *De civ. D.* 1.13 s.; ML 41, 377-436; *De grat. Chr.* 2 n. 28: ML 44, 398; A. GAUDEL, *Péché originel:* DTC 12, 371-373, 382.

[17] *De pecc. mer.* 3 n. 18: ML 44, 196; 2 n. 58; 3 n. 18: ML 44, 185 s. 190; *Ep.* 190: ML 33, 857-866; *Cont. Jul.* 6, 11: ML 44, 828 s.; GAUDEL, 374 s. 378-381.

[18] *De civ. D.* 13, 12.16; 14, 1: ML 41, 385-387.403; *De pecc. rem.* 1 n. 2 8-13: ML 44, 109. 113-117; *De nat. et grat.* 25: ML 44, 259.

la justicia de Cristo y a la vida eterna. El «ex uno in condemnationem» supone un pecado que impide la vida eterna; por eso el niño necesita regeneración, no sólo para el reino de los cielos, sino también para ser librado de la condenación del pecado; nace sujeto a la vez al pecado y a la muerte de Adán y renace a la vez a la justicia y a la vida eterna de Cristo [19].

Ese pecado heredado de Adán y que es muerte del alma es distinto de la pena de muerte coporal y eterna y diverso de los actuales, de que son incapaces los niños. El «regnavit mors», o sea el «reatus peccati ad mortem aeternam» se extiende aun a los que no pecaron con su propia voluntad, pero contrajeron el original. Y aun ellos son llamados a penitencia: «qui suae vitae propriae peccatis nullis adhuc tenentur obnoxii, originalis in eis aegritudo sanatur in eius gratia qui salvos facit per lavacrum regenerationis» [20].

Para subrayar ese concepto de culpa en el pecado original como distinto de la pena recurre mucho S. Agustín al principio de justicia, de que no hay pena sin culpa. La condenación del niño en Adán no se entiende sin un pecado en aquél, que baste para tal condenación. «Utrum Deus iustus, pregunta a Juliano, nulli obnoxiam peccato imaginem suam privare vita possit aeterna.» Y esa razón la aplica aun a la afirmación pelagiana de que los no bautizados no irán al cielo, pero sí, por no tener pecado, a la vida eterna: «Haec dicentes, primo numquam explicant isti, qua iustitia nullum peccatum habens imago Dei separetur a regno Dei» [21].

Esa unión de justicia entre culpa y pena la aplica Agustín aun a la muerte corporal. Juliano, a quien Pelagio se había ganado también en Roma, que, como obispo de Eclano rehusaría someterse al Papa Zósimo contra el pelagianismo, fanático apóstol de la secta en el mundo estudiantil y como tal gran adversario de S. Agustín, había negado primero con Pelagio y Celestio toda relación entre muerte y pecado; pero después enseñó que por Adán nos venía la muerte, aunque no el pecado original. S. Agustín en contra no cesará de repetir que sin culpa la pena no es justa y por eso la fe nos dice que la muerte corporal como la eterna nos viene por el pecado de Adán. Esa unión, que acaso él fué el primero en proponer, la señalaron otros como SS. Próspero, Fulgencio, Gelasio, etc. [22].

---

[19] *De pecc. mer.* 1 n. 24 s: ML 44, 122 s.

[20] *De pecc. mer.* 1 n. 15-39: ML 44, 117-131; *De grat.* 2 n. 34: ML 44, 402; *Ep.* 157, 22: ML 33, 685.

[21] *De nupt. et concup.* 2 n. 46: ML 44, 462 s.; *De pecc. rem.* 1 n. 58; 3 n. 5-7: ML 44, 142, 188 s.; *De nat. et grat.* 9: ML 44, 251; *Cont. Jul.* 1, 32: ML 44, 663; *Op. imperf. cont. Jul.* 2, 117: ML 45, 1191.

[22] MARIO M., *Common.* 3: ML 48, 92-95. S. AGUSTÍN, *Op. imperf. cont. Jul.* 53: ML 45, 1169: «Quia non erat iustum sine crimine transire supplicium.» B. KLOPPENBURG, O. M., *De relatione inter peccatum et mortem* (Romae 1951) 29 s. 55-65.

Y como es natural, la misma ley de justicia vale para los demás sufrimientos de los niños. Si sufren sin pecado, Dios es impotente e injusto: «Propter quid ergo affliguntur parvuli, si nullum habent omnino peccatum? An omnipotens et iustus Deus iniustas poenas a tot innocentibus prohibere non potuit?» Los pelagianos no saben qué responder a la objeción de que Dios haya impuesto a niños inocentes un grave yugo desde su nacimiento: «Iniustum est ut mala ingerantur bonis. Dic ergo qua iustitia parvuli tanta mala patiantur, quae saepe commemorare nos piget... Non creantur, ut dicis, mali h. e. trahentes originale peccatum: qua igitur iustitia premuntur gravi iugo a die exitus de ventre matris eorum?» [23].

La misma cuestión respecto de la concupiscencia. Distingue Agustín tres nociones de pecado: Primero un mal libremente evitable. Luego la pena del pecado. El pecado no pertenece a ninguna de las dos, sino a la tercera: lo que a la vez es pena y pecado, que va en el que nace y se muestra con la edad. Es claro que alude a la concupiscencia, que para Agustín es de algún modo pecado original en el bautizado [24].

Y en general, admita o no Agustín en teoría la posibilidad de la naturaleza pura, de hecho en este orden, según él, la justicia protesta ante esos males de los hombres, si no suponen un pecado. «Omnis autem poena hominis quid est nisi poena imaginis Dei? Quae si infertur iniuste, profecto a quo infertur, iniustus est. Quis porro dubitet quod iniuste infertur poena imagini Dei, nisi hoc culpa meruerit?. La idea se le suscita sobre todo ante la ignorancia y la dificultad humana para el bien. Si Adán pecó, ¿qué hicimos nostros para nacer con esa ignorancia y dificultad? [25].

Este problema del origen del mal lo veía resuelto de modos diversos entre los gentiles. El mismo le había buscado otra solución, pero al menos desde 415, como hemos notado, recurre sólo al pecado original [26].

Así no duda Agustín de que el pecado original, con ser heredado y no actual por nuestra parte, es un pecado estricto, opuesto a la justicia de Cristo y que nos separa de Dios, distinto de la pena de muerte corporal y eterna: en suma verdadera culpa. Pero ¿no determina más

---

[23] *Op. imperf...* 2, 81: 5, 64; 6, 27: ML 45, 1175.1505.1573; *Cont. Jul.* 6, 11: ML 44, 829. KLOPPENBURG, 50 s.

[24] *Op imperf...* 1, 47; 2, 71: ML 45, 1068 s. 1172. GAUDEL, l. c. 396-398. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes* 2 (París, 1931) 472-474. E. PORTALIÉ, *Augustin (Saint):* DTC 1, 2395 s.

[25] *Op. imperf...* 6, 36: ML 45, 1594; *De lib. arb.* 3, c. 18-20; ML 32, 1295-1299. KLOPPENBURG, 56-58. Observa GAUDEL, *l. c.* 390-392, que tal argumento del pecado original tiene valor al menos relativo.

[26] *Ep.* 169, 7: ML 33, 728-730; *Op. imperf.* 5, 64: ML 45, 1505. GAUDEL, *l. c.* 373-379.

esa razón de pecado estricto en cuanto culpable? El pecado original entraña separación de Dios; pero ¿cómo hay en ello culpabilidad en nosotros, si no hay voluntariedad?

Repite como base: «Nusquam nisi in voluntate esse peccatum.» Y el original no es excepción, de modo que no pudo existir «usquam... nisi in voluntate, qua voluntate commissum, quando divini praecepti est facta transgressio». Así el pecado original no existe por nuestra voluntad, y en ese sentido se dice ajeno («aliena peccata») «quia nondum ipsi agebant vitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine, vita unius hominis continebat» [27].

Sin embargo en el niño sin uso de libertad se dice voluntario y por tanto es culpable, porque lo hereda de la voluntad de Adán. Y esa culpabilidad no es una mera imputación de un pecado ajeno, sino que le pertenece al niño por su unión real seminal con Adán en el momento de pecar, cuando era una cosa con él: «Nec sic dicuntur ista aliena peccata, tamquam omnino ad parvulos non pertineant, siquidem in Adam omnes tunc peccaverunt, quando in eius natura illa insita vi qua eos gignere poterat adhuc omnes ille unus fuerunt.» Con él y en él el niño quiso el desorden. Pero nótese que no hay sino una mala voluntad, la de Adán, que es del niño sólo en cuanto que seminalmente estaba en Adán: «Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt.»

Esa idea es sin duda la que quiere inculcar S. Agustín al insistir tanto en el «in quo omnes peccaverunt» tomado como relativo y no causal» [28].

Esa inclusión en Adán, ¿es de voluntad o es de naturaleza? Agustín no especifica; pero sin duda la entiende de naturaleza. Lo otro sería crear un misterio que las fuentes no parecen exigir. Y a eso suenan sus textos ya leídos. Agustín concibe que el niño contrae el pecado por estar inmerso en la masa de perdición: «Infans illa perditione punitur..., quia pertinet ad massam perditionis.» «Quae profecto ex uno in condemnationem tota collapsa est» [29].

De hecho parece indicar claramente que nuestro pecado es voluntario con voluntariedad puramente imperada, o sea con la sola voluntariedad que le viene de Adán. En los niños, aun sin ser libres, el pecado original «non absurde vocatur etiam voluntarium, quia ex

---

[27] *Retract.* 1, 15, 2: 1, 4, 5: ML 32, 608.604; *De pecc. mer.* 3, 14: ML 44, 194.

[28] *De pecc. mer.*, l. c.; *De nupt. et concup.* 2, 15: ML 44, 444; *Cont. duas epist. pelag.* 4, 4, 7: 44, 614. GAUDEL, 388 s. 395. J. B. KORS, O. P., *La justice primitive et le péché originel* (Kain, 1922) 16 n. 7.

[29] *De grat.* 2 n. 29.36: ML 44, 402 s.; *Ep.* 196, 12: ML 33, 820.

prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium».

Insistiendo contra los maniqueos en que el pecado no es de naturaleza, sino de voluntad, explica el original en los niños sólo por relación a la voluntad de Adán. No sólo fué cometido por esta voluntad, sino que es necesario decir que no tiene realidad física más que en dicha voluntad de Adán: «Quod dixi: *nusquam scil. nisi in voluntate esse peccatum,* possunt pelagiani pro se dictum putare propter parvulos, quos ideo negant habere originale peccatum, quod eis in baptismo remittatur, quia nondun arbitrio voluntatis utuntur. Quasi vero peccatum, quod eos ex Adam dicimus originaliter trahere, i. e. reatu eius implicatos et ab hoc poenae obnoxios detineri, usquam esse potuit nisi ex voluntate, qua voluntate commissum est, quando divini praecepti est facta transgressio... Peccatum autem, quod *nusquam* est *nisi in voluntate,* illud praecipue intelligendum est, quod iusta damnatio consecuta est —hoc enim per unum hominem intravit in mundum.»

Difícil será, según eso, pensar que Agustín ve en el pecado original de los niños mayor voluntariedad que la que se atribuya a los miembros del cuerpo humano en los actos libres de la persona. Precisamente en ese mismo contexto dice el Santo que si la concupiscencia «peccatum vocatur» es «quia peccato factum est et poena peccati est», y habla de la concupiscencia «cuius... reatus in baptismate solvitur», o sea de la que, según él, es el pecado original [30].

En el mismo sentido parece ver muy fundidas en el pecado original la culpabilidad y la pena, y así emplea fórmulas que tomadas por separado parecerían expresar el pecado como simple pena. Dice que los niños nacen «in poena... ex Adam omnibus debita». Que es misterioso el que un niño sea tomado para la vida eterna y otro «in morte primi hominis relinquatur». Que Pelagio, aunque negó en Dióspolis que el pecado de Adán sólo a él le dañó, enseñó después que los niños «nihil de primi hominis damnatione traxisse». Que Adán «sponte depravatus iusteque damnatus depravatos damnatosque generavit» [31].

Así Agustín concibe la culpabilidad del pecado original como proveniente exclusivamente, al parecer, de la voluntad de Adán. Nos hace participar en ella, pero sólo por nuestra inclusión fisiológica en él. A la vez ve muy fundidas en ese pecado la culpa y la pena, de suerte que a veces lo designa por la pena.

Cartas de Cartago y Milevi.—Miraban, pues, el pecado original como pecado estricto, distinto de la pena, tanto Pelagio y Celestio,

---

[30] *Retract.* 1, 13, 5; 1, 15, 2: ML 32, 604.608 s. Cf. *Cont. Jul.* 6 n. 28: ML 44, 838 s. GAUDEL, 395 s.

[31] *Ep.* 186, 12.27: ML 33, 820.826; *De civ. D.* 13, 14: ML 41, 386.

negándolo, como S. Agustín, afirmándolo, si bien no llegó a puntualizar la índole de su culpabilidad. Y ¿cuál fué en ello la posición de la Iglesia? Al juzgar de su actitud ante el pelagianismo, nótese que lo condenaba ante todo por la negación de la necesidad de la gracia y que por tanto toda condenación del sistema no encierra sin más su condenación por negar el pecado original. Además aquí también hay que distinguir la cuestión doctrinal, con lo que la Jerarquía defiende o condena, y la cuestión personal, o sea lo que juzga del sentir de Pelagio y Celestio; puede rechazar una doctrina sin afirmar que tales autores la defienden.

Sin embargo sabemos ya que Cartago en 411 condenó los capítulos de Celestio, que negaban el pecado original, por ser «haeretici sensus» y que por no acceder él a condenarlos y admitir el pecado original como pecado hereditario y estricto, le excomulgó. Y que Dióspolis también los condenó y absolvió a Pelagio por oirle rechazarlos [32].

Volvió Orosio de Palestina al Africa en 416 con un mensaje de Héros y Lázaro, y lo ocurrido en Dióspolis causó estupor [33]. Dos concilios importantes deliberaron sobre el problema; uno de la Proconsular en Cartago y otro de Numidia en Milevi. El primero, que estaba reunido por otros asuntos, al oír el mensaje citado vió la gravedad del caso y escribió a Inocencio I una carta firmada por Aurelio y 63 obispos, que reafirma su condenación de Celestio de hacía cinco años y urgiéndole a excomulgar también a Pelagio. Sus errores los reducen a la exageración de la libertad, y respecto de los niños dicen:

«Parvulos etiam propter salutem quae per Salvatorem Christum datur, baptizandos negant, ac sic eos mortifera ista doctrina in aeternum necant, promittentes etiamsi non baptizentur, habituros vitam aeternam, nec pertinere ad eos de quibus Dominus ait: Venit enim Filius hominis quaerere et salvare quod perierat (Lc 19, 10), quia isti, inquiunt, non perierant, nec est quod in eis salvetur vel tanto pretio redimatur, quia nihil est in eis vitiatum, nihil tenetur sub diaboli potestate captivum, nec pro eis fusus est sanguis qui fusus in remissionem legitur peccatorum.» Y aun en la hipótesis de que nieguen Pelagio y Celestio haberlo enseñado claman que: «Quicumque negat parvulos per baptismum Christi a perditione liberari et salutem percipere sempiternam, anathema sit» [34].

No aparece ahí la palabra «pecado original», ni siquiera «pecado». Pero es evidente que se habla de él y como pecado estricto. Se afirma que hay algo viciado en los niños, por lo que necesitan redención. Y

---

[32] MARIO M., *Common.* 1, 2: ML 48, 70 s. S. AGUSTÍN, *Ep.* 186 n. 32 s.: ML 33, 827 s. 827-829; *De gest. Pel.* n. 23-25: ML 44, 333-335; *De grat. Chr.* 2 n. 11-13: ML 44, 390 s.

[33] DE PLINVAL, 293 s.

[34] *Ep.* 175, 6: ML 33, 761 s.

¿de qué pueden ser redimidos, diría S. Agustín, si no tienen pecado original? [35]. Los pelagianos negaban la necesidad del bautismo en ellos para la vida eterna, precisamente por no tener aquel pecado. Por lo demás el concilio se ratifica en su anterior condenación de Celestio por sus capítulos.

Pero los términos «perire» y «perditio», por más que indiquen un efecto muy serio del pecado de Adán en los niños, la muerte física y sobre todo la eterna, ¿significan la muerte del alma por pecado estricto?

Indudablemente. Primero por las razones precedentes. Además el texto evangélico «Venit enim Filius hominis...» Cristo lo entiende sin duda del verdadero pecador. Y así se tomaba en la controversia: El siracusano Hilario en carta de 414 a S. Agustín señalaba entre los errores que cundían: «Infantem non baptizatum morte praeventum non posse perire merito, quoniam sine peccato nascitur.» Y S. Agustín escribía en 417 sobre el mismo texto evangélico: «Non enim ait quod periturum fuerat, sed quod perierat; quid ostendens nisi peccato primi hominis universi generis humani periisse naturam? [36]. Se asocian, pues, a propósito de los niños las ideas de «perire» y pecado original.

Lo mismo vale de la palabra «perdito». S. Agustín, precisamente respondiendo a Hilario, dice, como si hiciera un comentario del texto conciliar, que, según los pelagianos, los niños no necesitan que por el bautismo «a perditione liberentur, eo quod nullum ex Ada contagium damnationis attraxerint». Y a propósito de Rom 5, 12 expresa que «universa massa perditionis facta est possessio perditoris... Infans illa perditione punitur,... quia pertinet ad massam perditionis, et iuste intelligitur ex Adam natus, antiqui debiti obligatione damnatus». Como afirma sin duda en su pleno sentido que Adán «nos perdidit in se» [37].

Por lo demás Agustín debió de conocer dicha carta de los cartagineses por lo menos en los puntos esenciales (en los que no podría creer faltara el del pecado original), pues precisamente por imitarles Silvano con 58 obispos de Numidia, a que pertenecía Agustín, reunidos en Milevi escribieron también al Papa, pidiendo remedio contra la nueva herejía de Pelagio y Celestio, de que los niños no bautizados obtienen la vida eterna, y así se anula el «Per unum hominem... in quo omnes peccaverunt» [38].

---

[35] *Ep.* 157, 22: ML 33, 685.

[36] Hilario, *Ep.* 156: ML 33, 674. S. Agustín, *Ep.* 186, 27: ML 33, 825.

[37] *Ep.* 178; 1: ML 33, 773; *De grat. Chr.* 2 n. 34; 2, n. 28: ML 44, 402 s. 398.

[38] *Ep.* 176, 2: ML 33, 763.

No explican el alcance de su fórmula, pero no hace falta, sobre todo si interviene S. Agustín.

San Inocencio I.—Recientemente se ha dicho que Inocencio, en sus respuestas a Cartago y Milevi, no habló del pecado hereditario [39]. Pero de hecho en ellas, sin descender teológicamente a detalles y aunque habla sobre todo de la gracia, concuerda plenamente con los juicios de los africanos, apoya con su autoridad la condenación de las doctrinas impías y excomulga, si las sostienen, a su defensores [40].

Confiesa sin duda con Cartago que los niños perecen por el pecado hereditario de Adán y necesitan el bautismo para librarse de la perdición. Y lo mismo supone en tal contexto literal e histórico, aunque no nombra a Adán ni menciona a los niños ni el pecado original, su frase: «Ille (el hombre) cadens in praevaricationis profunda... Qui (Christus) per novae regenerationis purificationem omne vitium praeteritum sui baptismatis lavacro purgavit.» Agustín, para argüir a Celestio de que, si seguía a Inocencio, no podía defender que en el bautismo no se les perdona a los niños el pecado original, apela a esas palabras del Papa y añade: «Quid ista Sedis Apostolicae sententia clarius atque manifestius?» Y con las mismas argüirá a Juliano [41].

En la respuesta a Milevi dice: «Parvulos aeternae vitae praemiis etiam sine baptismatis gratia posse donari, perfatuum est... Si ergo nihil volunt officere non renasci, fateantur necesse est nec regenerationis sacra fluenta prodesse.» Agustín podrá argüir a Celestio que si, según Inocencio, los niños no bautizados no obtienen la vida eterna, «quomodo... consequenter aeterna morte damnantur, si nullum trahunt originale peccatum?» [42].

En su lucha por el pecado original vió en Inocencio, según decía, la respuesta adecuada y afirmó que con su carta «de hac re dubitatio tota sublata est». En un sermón en 417 resume las fases de la lucha y dice: «De hac causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est; utinam aliquando finiatur et error» [43]. Todo ello prueba que no dudaba de que Inocencio había vindicado el pecado hereditario y estricto que él defendía.

---

[39] F. Floëri, *Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel:* Augustinus Magister (Paris, 1954) 759.

[40] E. Amann, *Innocence Ier (Saint):* DTC 7, 1949.

[41] S. Inocencio, *Ep.* 181, 7: ML 33, 782. S. Agustín, *Cont. duas epist. pelag.* 2, 6: ML 44, 575; *Cont. Jul.* 1 n. 13: ML 44, 648.

[42] S. Inocencio, *Ep.* 182, 5: ML 33, 785. S. Agustín, *Contra duas epist. pel.* 2 n. 7: ML 44, 576; *Ep.* 186, 27 s.: ML 33, 825 s.; *De anima et eius orig.* 2 n. 17: ML 44, 505.

[43] *Ep.* 186, 2: ML 33, 816 s.; *Serm.* 131, 10: ML 38, 734; *Contra duas...* 2 n. 5: ML 44, 574.

Así pensaba el diácono Paulino, que cita al Papa entre los grandes doctores del pecado original. Y el mismo Celestio, quien, después de cinco años de su apelación, recurrió al sucesor de Inocencio, S. Zósimo, con un símbolo de fe que incluía el bautismo «in remissionem peccatorum», pero sin admitir el pecado original, pues decía que el pecado es de voluntad y no de naturaleza. Mostraba querer someterse al Papa y deseaba instrucción en sus dudas. En una especie de concilio en Roma, Zósimo le preguntó si condenadaba aquello de que le acusó Paulino, y contestó estaba dispuesto a suscribir lo que condenara el Papa y a retractar, según el parecer de Inocencio, las tesis que se le habían imputado. Zósimo pareció quedar satisfecho. Pero cuando los africanos escribieron al Papa que no bastaba aquella sumisión general de Celestio a la doctrina de Inocencio, sino que se le urgiera a condenar claramente y en concreto sus capítulos, Celestio no quiso ya comparecer ante él [44]. Ello era un testimonio bien claro de que sabia no opinaba como Inocencio.

De intento hemos acumulado pruebas de que Inocencio pensaba en un pecado hereditario y estricto. Por tanto es improcedente decir con Flöeri que no imponía el «in remissionem peccatorum», sino como «a perditione liberari», o sea «a morte». Y que no condenó a los pelagianos por negar un pecado hereditario, sino la necesidad del bautismo. Que habla de «ruina» y «praeteritum vitium», pero no de pecado «ex traduce» [45]. Con lo dicho aparece por otra parte que Inocencio unía íntimamente en el pecado original la culpa y la pena, como S. Agustín.

Concilio XVI de Cartago.—A la muerte de Inocencio en 417 Pelagio y Celestio apelaron al Papa Zósimo, a quien trataron de ganarse con su insincera actitud doctrinal. El Papa en la doctrina no vacila; según Paulino (y se lo dice a él mismo) Zósimo piensa como Inocencio y en su gestión con Celestio condenó sus capítulos. Pero éste y Pelagio ¿sostenían las falsas ideas de que eran acusados? En una suerte de consejo de indagación examinó la causa de Celestio; nada decidió en contra, y pensando que los africanos se habían precipitado, les mandó la documentación y pareció dejarles el cuidado de anular la propia sentencia. En una asamblea romana se leyó una profesión de fe de Pelagio, que dejó a Zósimo convencido y edificado; y se pronunció por él. En carta al Africa daba cuenta de esta decisión. Pero los africanos no se dejaron persuadir y el obispo de Cartago le escribió convenía que Celestio condenara en detalle y no de modo vago sus capítulos, para que el Papa no pareciera aprobarlos y así contradecir

---

[44] PAULINO, *Adv. Caelest.*: ML 20, 711-714. S. AGUSTÍN, *De grat. Chr.* 2 n. 5-8: ML 44, 388 s.; *Contra duas...* 2 n. 5 s.: ML 44, 573-576. DE PLINVAL, 312-314.

[45] FLOËRI, *l. c.* 759.

a su predecesor. Entonces Zósimo plegó alas y con respecto a Celestio contestó que el asunto seguía en su mismo estado (y por tanto, según eso no se le había levantado la condenación) [46].

Eso dió ánimos a los africanos, y a los dos días de recibida la carta, mayo 418, se reunieron en Cartago con Aurelio unos 214 obispos, africanos y españoles. Mantuvieron la condena inocenciana de Pelagio y Celestio y en nueve anatematismos, de cuya inspiración augustiniana no puede dudarse, condensaron la más sistemática refutación del pelagianismo sobre el pecado original, la necesidad de la gracia y la impecancia humana [47].

Empiezan por el pecado original y el primer canon afirma el carácter penal de la muerte de Adán: muero sólo por haber pecado (D 101). El segundo anatematiza a los que digan «parvulos nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod lavacro regenerationis expietur, unde sit consequens, ut in eis forma baptismatis 'in remissionem peccatorum' non vera sed falsa intelligatur» (D 102). Está tomado de Agustín, que dice contra los pelagianos: «Ecclesia nullo modo fallaciter parvulos in remissionem peccatorum baptizat, sed ut fide agatur, quod agitur, utique fit quod dicitur.» Y que, según ellos: «Animas parvulorum nihil mali ex Adam trahere quod sit lavacro regenerationis expiandum.» «In parvulorum baptismate remissio peccatorum... veraciter agitur» [48].

Se expresa pues un pecado contraído de su autor Adán; luego es pecado estricto; por lo mismo requiere expiación y por eso la fórmula «in remissionem peccatorum» es verdadera. Tal canon supone alguna solidaridad de todo hombre en la culpa de Adán.

La doctrina se apoya totalmente en Rom 5, 12: «Por unum hominem peccatum intravit in mundum... in quo omnes peccaverunt», con la atestación de que esas palabras no se pueden entender sino como siempre las entendió la Iglesia: «Quoniam non aliter intelligendum est... nisi quemadmodum Ecclesia catholica semper intellexit.» Así una afirmación doctrinal atribuye a ese texto la idea del pecado original, y otra histórica da esa explicación como católica [49]. Luego enseña un pecado estricto según el obvio sentido de «peccatum» y «peccaverunt» y su oposición a la justicia de Cristo y hereditario en oposición al personal de imitación, en solidaridad con Adán.

Lo confirman las palabras siguientes, al distinguir el personal, imposible en los niños, «qui nihil peccatorum in se ipsis adhuc commit-

---

[46] AMANN, *Zosime (Saint)*: DTC 15, 3709-3711. PAULINO, *l. c.* S. ZÓSIMO, *Ep.* 2: ML 20, 649-654. DE PLINVAL, 305-324.

[47] S. PROSPERO, *Cont. Collat.* 5, 3: ML 51, 227. AMANN, *Milève (Conciles de)*: DTC 10, 1753 s. 1758. DE PLINVAL, 324-326.

[48] *Ep.* 194, 45: ML 33, 890; *Ep.* 190, 22 s.: ML 33, 865.

[49] *Op imperf...* 53 s.: ML 45, 1169 s.

tere potuerunt», del contraído por generación «quod generatione traxerunt», y por el cual son bautizados verdaderamente para perdón: «ideo in peccatorum remissionem veraciter baptizantur».

Sin razón se excluía ya de antiguo de esa serie un tercer canon, en que se rechaza el lugar medio o vida eterna pelagiana de los niños no bautizados: derecha o izquierda, con Cristo o con el diablo (D 102 n. 4). El Pecado original como pecado estricto se indica implícitamente en el supuesto de que no hay pena sin culpa, de S. Agustín, de quien está tomado el canon: los pelagianos, dice no se hubieran atrevido a dar la vida eterna a los niños no bautizados, «nisi negarent eos habere peccatum originale» [50].

Este concilio fué desde el principio de autoridad definitiva. S. Próspero dice de él que «constitutionem contra inimicos gratiae Dei totus mundus amplexus est» [51]. El *Indiculus S. Caelestini* copia uno de sus cánones «quasi proprium Apostolicae Sedis» (D 136) y aludiendo en general a los «africanorum conciliorum... sententias» dice que «suas fecerunt apostolici antistites, cum probarunt» [52].

San Zósimo.—Mientras S. Zósimo decidió acabar con el asunto. Pero también de él dijo Floëri que no enseña el pecado hereditario, sino más bien una pena hereditaria [53]. Quiso fijar la doctrina oficial de la Iglesia en un documento, que se llamó *Tractoria,* verdadera encíclica larguísima, que mandó a todos los obispos del mundo. Mario M., que la tuvo en sus manos y da esa noticia, expresa en especial que se envió a las iglesias de Egipto, Constantinopla, Tesalónica y Jerusalén. Y que todos los obispos la firmaron, excepto Juliano de Eclano y otros, de los que muchísimos luego también se adhirieron.

No nos quedan de ella sino fragmentos, que muestran era explícita en los dos puntos centrales de la controversia: necesidad de la gracia y pecado original. Y según Mario M. condenaba a Celestio, cuyos capítulos contenía con toda su causa, y a Pelagio, cuya causa y sus enseñanzas de la muerte y del pecado original en su comentario de la *Ad Romanos* también incluía [54].

---

[50] *De anima et eius orig.* 2, 17: ML 44, 505. AMANN, *Milève...* 1753 s. GAUDEL, *Péché originel...* 386. DE PLINVAL, 325.

[51] *Ad cap. gall.* 8: ML 51, 164; *Cont. Collat.* 5, 3: ML 51, 227.

[52] Es sabido que este *Indiculus* puede ser del mismo S. Próspero: L. VALENTÍN, *Saint Prosper d'Aquitaine* (Toulouse, 1900) 738-745. PORTALIÉ, *Célestin (Saint):* DTC 2, 2053. M. CAPPUYNS, *L'origine des «capitula» pseudo-célestiniens contre le semi-Pélagianisme:* RevBen 41 (1929) 156-170. AMAN, *Sémi-Pélagiens:* DTC 14, 1830. Si bien otros lo atribuyen a San León M.: L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* 35 (Paris, 1929) 285. TIXERONT, *o. c.,* 3 (Paris, 1928) 290. P. BATTIFOL, *León Ier:* DTC 9, 220.286.

[53] FLOËRI, *l. c.* 755-760.

[54] *Common.* 1; 3, 1: ML 48, 78-83. 90-94; S. AGUSTÍN, *De grat. Chr.* 2 n. 24: ML 44, 396; HEDDE-AMANN, *Pélagianisme:* DTC 12, 701.

Del pecado original decía: «Fidelis Dominus in verbis suis, eiusque baptismus re ac verbis, id est, opere, confessione et remissione vera peccatorum, in omni sexu, aetate, conditione generis humani eamdem plenitudinem tenet. Nullus enim nisi qui peccati servus est, liber efficitur, nec redemptus dici potest nisi qui vere per peccatum fuerit ante captivus, sicut scriptum est: Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis (Io 8, 36). Per ipsum enim renascimur spiritualiter, per ipsum crucifigimur mundo. Ipsius morte, mortis ab Adam omnibus nobis introductae atque transmissae universae animae illud propagine contractu chirographum rumpitur, in quo nullus omnino natorum, antequam per baptismum liberetur, non tenetur obnoxius.»

Así pues el bautismo produce verdadera remisión en todo sexo, edad y condición. Pues sólo el «peccati servus» puede ser librado y sólo el «per peccatum... captivus» puede ser redimido. Hay en él un renacimiento espiritual. Cristo rompe el «quirógrafo» de muerte heredado de Adán, al que toda alma está sometida antes del bautismo. Aunque no se expresa el pecado original y como verdadero pecado no hay lugar a duda de que se indica. S. Agustín así entendió el pasaje y lo copia entero para demostrar que en cualquier hipótesis sobre el origen del alma no se la puede eximir de aquel pecado, pues siempre es verdadero en el bautismo de los niños el perdón de los pecados. Y comentando la idea de «quirógrafo» le dice a Optato que si no sabe defender el origen del alma sin librarla de ese «quirógrafo», o sea del pecado de Adán, mejor es ignorar tal origen «quam baptisma parvulorum irritum reddatur». Ni duda en rubricar así el texto papal entendido del pecado original: «In his verbis apostolicae Sedis tam antiqua atque fundata, certa et clara est catholica fides, ut nefas sit de illa dubitare christiano» [55].

Por lo demás, las palabras de Zósimo parecen un eco del segundo canon cartaginés. Como el Papa, el canon recuerda el «quirógrafo» de la muerte en el texto paulino; el pecado hereditario de todo sexo y edad y su verdadero perdón; en su «lavacro regenerationis expietur» incluye el «redimi», el «renasci spiritualiter» y el «crucifigimur» de Zósimo; y en su «generatione traxerunt» aplicado a toda edad y sexo el «captivi peccato» del Papa [56].

Parece cierto que la *Tractoria* condenaba también expresamente el lugar medio que los pelagianos reservaban a los niños no bautizados, y ello por implicar negación del pecado original. Dice Agustín: «Novellos haereticos pelagianos iustissime conciliorum catholicorum et Sedis Apostolicae damnavit auctoritas, eo quod ausi fuerint non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum, etiam praeter regnum

---

[55] *Ep.* 190, 23 s.: ML 33, 865 s.; AMANN, *Zosime...*: DTC 15, 3713.

[56] B. PIAULT, *Autour de la controverse pélagienne. «Le troisième Lieu»*: RechScRel 44 (1956) 508-510.

caelorum. Quod ausi non fuissent, nisi negarent eos habere originale peccatum, quod opus esset absolvi per baptismatis sacramentum» [57].

Dada la gran correspondencia de esas palabras con el canon cartaginés contra el lugar medio pelagiano, y que no se conoce documento papal antes de la *Tractoria* que toque ese punto, se puede creer que la cita agustiniana alude a ésta y, ello supuesto, que Zósimo para la condenación del dicho lugar se inspiró en aquel canon.

Esa inspiración del Papa en Cartago se puede suponer en general para todo lo relativo al pecado original. Y por tanto que al menos implícitamente, por lo que se refiere a esa doctrina, aprobó sus cánones. Por su parte Próspero dice que Zósimo «africanorum decretis robur annexuit» y en otra parte que el concilio cartaginés mandó al Papa sus decretos «quibus probatis per totum orben haeresis pelagiana damnata est». El *Indiculus Caelestini* supone —ya se ha indicado— aquella aprobación papal (D 129.136-139.142) [58].

Los obispos africanos al punto tomaron la carta papal como declaración oficial de doctrina católica y se alegraron de saber que había sido enviada a todas las provincias. Dice Agustín que Pelagio y Celestio «ab Innocentio et Zosimo, nisi resipiscant... toto orbe damnati sunt». En Oriente hubo un concilio presidido por Teodoto de Antioquía, para condenar a Pelagio, que fué desterrado de Palestina, y así desaperece ya de la escena [59].

Con lo dicho sobra decir que Zósimo pensaba como Inocencio. Y se muestran como infundados a esa luz los escrúpulos de Floëri: que la *Tractoria* no menciona como Cartago el pecado y la expiación, sino sólo designa al no bautizado como «servus peccati» y sólo expresa el «debitum mortis», no el pecado. Que según Zósimo el bautismo libra de la muerte espiritual, no precisamente del pecado. Que Celestio ante Zósimo admitió el «in remissionem peccatorum» según Inocencio, y éste en su carta a Cartago habla de liberación «a perditione», o sea «morte», no de pecado; de hecho entonces aún no le condenó [60].

Ya está explicado el sentido de «perditio». Recuérdese también que Zósimo condenó los capítulos de Celestio y según Mario M. también

---

[57] *De anima et eius orig.* 2 n. 17: ML 44, 505. AMANN, *Zosime...* 3714.

[58] *Cont. Collat.* 21, 1: ML 51, 271; *Chron.* 2: ML 51, 592; HEDDE, *l. c.* 701. AMANN, *l. c.;* PIAULT, *l. c.* 510-513. PORTALIÉ, *Augustin (Saint):* DTC 1, 2282.2384. Fuera o no de S. Próspero el *Indiculus* tuvo al punto una autoridad enorme: TIXERONT, *l. c.* H. RONDET, S. I., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique.* (Paris, 1948) 150. En cambio no se deciden a admitir que S. Zósimo aprobó sencillamente con su autoridad los nueve cánones de Cartago DE PLINVAL, 327 s., y por supuesto FLOËRI, 761.

[59] *Ep.* 190, 22 s.: ML 33, 865 s.; S. PRÓSPERO, *Cont. Collat.* 5, 3: ML 51, 227 s.; HEDDE, *Pélagianisme...* 702; AMANN, *Zosime...* 3714.

[60] FLOËRI, 754-761.

en la *Tractoria*. Por otra parte nos dicen Paulino y Agustín que pensó como Inocencio y el último añade que no cambió de opinión. El mismo Juliano le acusó de no contravenir a la sentencia de su predecesor [61].

Así con la *Tractoria* se zanjaba definitivamente la cuestión del pecado original como hereditario y estricto. Es la primera vez que solemnemente se define en la Iglesia la fe en él en documento directo. Los cánones de Cartago eran de Concilio Provincial y en esta misma *Tractoria* recibieron su confirmación.

El Concilio II de Orange.—Después de muerto Agustín el pecado original ya no se discute. Pero sí su doctrina sobre la gracia. Es la controversia semipelagiana que duró cien años en el Sur de Francia entre ciertos obispos y monjes más o menos relacionados con Lerins, y pasó por dos paroxismos: uno hacia 430, más o menos favorecido por Casiano y Vicente de Lerins y otro al fin del s. IV y comienzo del V con Fausto de Riez y Genadio, monje de Marsella, y terminó en Orange.

El semipelagianismo admitía los cánones de Cartago, pero contra la incapacidad absoluta para el bien de Agustín concedía en la salvación una parte inicial al esfuerzo humano. Exagerado optimismo respecto de las fuerzas de la naturaleza caída [62].

Cesario, obispo de Orange, agustiniano total, no compartía esas ideas y otras anejas y de acuerdo con el Papa Félix III preparó cuidadosamente un Concilio para combatirlas. De Roma recibió para su firma una colección de algunos capítulos. No nos interesa ahora la polémica sobre el origen de los ocho anatematismos que con la introducción, las diecisiete sententias patrísticas y la confesión de fe (D 173b-200) son el fondo conciliar [63]. Lo interesante es que iba con Roma y obtuvo su aprobación por Bonifacio II. De ahí el valor ecuménico de aquella asamblea de sólo catorce obispos para cerrar definitivamente la controversia semipelagiana [64].

La necesidad de la gracia está en función del origen nativo del hombre, que por eso fijan los dos primeros cánones; y éstos y los demás provienen casi siempre de S. Agustín; nos dan, pues, su doctrina del pecado original [65].

---

[61] PAULINO, *Ad. Cael.:* ML 20, 713 s.; MARIO M., *Common.* 1, 5: ML 48, 79 s. S. AGUSTÍN, *Cont. Jul.* 6 n. 37.13: ML 44, 842.648.

[62] GAUDEL, *Péché originel...* 406 s.; AMANN, *Semi-Pélagiens:* DTC 14, 1797.1849 s.

[63] AMANN, *l. c.* 1841-1844; G. FRITZ, *Orange (Deuxième Concile d'):* DTC 11, 1089-1092; CAPPUYNS, *L'origine des «Capitula» d'Orange 529:* RechThAncMéd 6 (1934) 121-142; KLOPPENBURG, 67-70.

[64] FRITZ, *l. c.* 1102 s.; DE PLINVAL, *Semipelagianesimo:* EncCatt 11, 287; GAUDEL, *l. c.* 411; KLOPPENBURG, 67.71.74 s.; G. MORIN, *Un travail inédit de Saint Césaire:* RevBen 21 (1904) 237.

[65] *Conc. Araus. II:* ML 45, 1785-1789.

Según el primero, el pecado de Adán dañó a todo el hombre en cuerpo y alma, trajo la muerte corporal y lesionó la libertad del alma: «Si quis per offensam praevaricationis Adae non totum i. e. secundum corpus et animam 'in deterius dicit hominem commutatum', sed animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni credit obnoxium...» (D 174). Parecen señalarse esos efectos como de todo hombre, y así se ataca el error celestiano de que el pecado de Adán a él solo perjudicó. Por eso en la mente del Concilio acaso se incluye ahí ya el pecado original. Pero como Fausto, a quien sin duda apuntan los cánones, no comprendió sino en parte la lesión de la libertad del hombre caído, quizá se alude aún sólo a esa quiebra del alma [66]. En todo caso distingue bien el canon: pecado de Adán y efecto penal en el cuerpo y (por la concupiscencia, claro está) en el alma de todo hombre caído.

El canon segundo afirma primero en general que el pecado de Adán dañó a su descendencia, aunque sin fijar si en el cuerpo o en el alma, y si con culpa o pena: «eius propagini... nocuisse». Pero al punto se aclara esa idea; aquel pecado nos trasmitió la muerte corporal como pena de pecado, y el pecado: «Mortem... corporis, quae poena peccati est,... et peccatum.» No se dice que este pecado no es de imitación, pero se supone, sobre todo si la muerte es por propagación. Luego como el de Adán es estricto, y se distingue de la pena. Por eso se define «mors animae» según la fórmula agustiniana, o sea privación de la vida espiritual, que es Dios [67].

Se dice con razón que el inciso «quod est mors animae» disipa el equívoco de Fausto, quien del pecado de Adán hacía venir la muerte corporal y el pecado original, pero no la muerte del alma, que como imagen divina es inmortal. Esto probaría que para Fausto el pecado original no es estricto, y acaso en el fondo es más que pecado una tara hereditaria («malum originale») [68]. Así el «mors animae» reforzaría el carácter de culpabilidad. Y si esa fórmula sin mirar a Fausto es más bien la de S. Agustín contra Juliano, que admite trasmisión de muerte y no de pecado, según lo dicho, también reforzaría el sentido de pecado estricto [69].

Pero esta idea se aclara aún más con la siguiente: el nexo de justicia entre muerte corporal y pecado estricto. La muerte es pena de pecado; pues bien, decir que Adán nos trasmite la muerte y no el

---

[66] S. Agustín, *De nupt. et concup.* 2, 57: ML 44, 471; S. Fausto: CV 21, 7 y 79. Kloppenburg, 82 s.

[67] Gaudel, *l. c.* 409. Del sentido de «mors» en el canon; Kloppenburg, 81 s.

[68] *Ep.* 4: ML 58, 848; *De grat. D.* 1, 2: ML 58, 788; P. Godet, *Fauste de Riez:* DTC 5, 2103 s.

[69] Kloppenburg, 72-74.

pecado es hacer injusto a Dios, que nos castigaría sin culpa: El que «mortem tantum corporis, quae poena peccati est, non autem et peccatum,... per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, iniustitiam Deo dabit» (D 175). Y se apoya esa unión de justicia entre culpa y pena en Rom 5, 12 [70]. Se distingue pues netamente en cada hombre la pena y su causa el pecado estricto.

De hecho ese canon está en S. Agustín, que razona contra Juliano: si el niño muere por Adán, Dios, que le castiga sin culpa, es injusto: «Sed pelagiani quomodo dicunt solam mortem ad nos transisse per Adam? Si enim propterea morimur, quia ille mortuus est; ille autem mortuus est, quia peccavit: poenam dicunt transire sine culpa, et innocentes parvulos iniusto supplicio puniri, trahendo mortem sine meritis mortis.»

Por tanto, el Concilio arguye como Agustín. Y si éste fué el primero en señalar tal nexo de justicia, esa interpretación del canon se hizo común, y con independencia del concilio otros teólogos indicaron la misma idea [71].

Nótese que ese nexo se afirma sólo de hecho y que se funda en la revelación. No se excluye pues la posibilidad de la naturaleza pura; por sola razón no vemos que la mortalidad arguya pecado original, si la inmortalidad supera la exigencia natural.

Por tanto, según el Concilio, el pecado original es hereditario, luego implícitamente se dice que no es personal. Es estricto, pues es el de Adán, es muerte del alma y se distingue de la pena. ¿Cómo es voluntario? Personalmente sólo en Adán. ¿Cómo afecta esa voluntariedad a cada hombre, para que en cada uno ese pecado sea estricto? No se declara, si bien implícitamente se indica alguna solidaridad en la culpa, pero no se precisa su índole; no parece ser distinta de la de la pena.

El Concilio de Sens.—El Concilio de Orange reafirmó el pecado original como pecado estricto distinto de la pena y pasaron siglos después sin urgencia de correctivos. Pero sus decisiones es casi seguro que llegaron a ser desconocidas para los grandes escolásticos [72].

Así no sorprende tanto la postura de Abelardo, sincero creyente de perfil racionalista, que no quiere ser pelagiano y admite el pecado ori-

---

[70] Del sentido de «iniustitia» en el canon: KLOPPENBURG, 78-81. 90-93. 102 s.

[71] S. AGUSTÍN, *Contra duas...* 4, 5: ML 44, 613; KLOPPENBURG, 74-102.

[72] H. BUILLARD, S. I., *Conversion et grace chez S. Thomas d'Aquin* (Aubier, 1944) 94-102. 114-121. Por primera vez se publican en 1538 y cien años después la aprobación de Bonifacio. El primer teólogo en citar a Orange parece ser A. VEGA, *Opusculus de iustificatione...* (Venetiis, 1546). Cf. AMANN, *l. c.* 1847.

ginal, pero como pena, no como culpa. Nótese que dice hablar más «pro opinione quam pro assertione».

Pecado ante todo es propiamente culpa y desprecio de Dios esencialmente voluntario, que supone deliberación, imposible en los niños; luego en éstos no hay culpa ni merecen pena. Pero también se dice pecado la pena debida por el pecado, como se da en quien actualmente no peca, p. e. en un durmiente; equivale a reato de pena [73].

Esas ideas suponen que concibe Abelardo el pecado habitual sólo como un *debitum poenae*. Las aplica al pecado original, que dice ser más pena que culpa, pues en el niño no hay trasgresión libre. El pecado original es el «debitum damnationis aeternae ob culpam parentum». El niño por él incurre en reato de muerte corporal y de eterna; ésta por el bautismo se le perdona, mientras aquélla se le deja para ejercicio.

Así interpreta la perícopa Rom 5, 12-19, donde encierra su idea del pecado original. Y el «peccatores constituti» lo toma como ser aplicado a la pena eterna; sólo ocurre en los condenados sin bautismo. La justificación trae el perdón, que da la vida eterna [74].

Pero veía la dificultad. ¿Qué justicia es la de Dios que castiga por el pecado ajeno a quien no pudo consentir? Responde y lo razona agudamente que el proceder de Dios en ello no sólo no es injusto, sino más bien digno de glorificación [75].

En resumen, según Abelardo, por el pecado de Adán se nos debe pena de muerte temporal y eterna. Se entiende que esto implica pérdida de la gracia; pero Abelardo no la menciona y sólo insiste en la pena de muerte. La voluntariedad personal es toda de Adán. Lo peculiar de Abelardo es poner el pecado habitual (personal u original) en el mero reato de pena, y lo ciertamente erróneo en decir que el pecado original es pena y no culpa.

En 1139 un abad cisterciense dió la voz de alerta por diversos errores suyos. El pidió justificarse en un concilio, que se reunió en Sens en 1141. S. Bernardo leyó proposiciones de sus escritos y le intimó su retractación. El Concilio le condenó e Inocencio II confirmó la sentencia [76].

Entre otras proposiciones se condenó ésta: «Quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum» (D 376). Es decir, que,

---

[73] *Expos. in ep. ad Rom.* 2, 5: ML 178, 866 s. 873; *Ethica* 14: ML 178, 654; *Epit. theol. christ.* 33: ML 178, 1753; PORTALIÉ, *Abélard:* DTC 1, 41 s. 47.

[74] *Ethica* 2: ibid. 641: *Expos. in ep...*, ibid. 861-866.871-873; *Epit...* 37: ibid. 1758. Cf. A. TEETAERT, O. M. CAP., *Le péché originel d'après Abélard:* EtFranç (1928) 23-54.

[75] *Expos. in ep...:* ibid. 871.

[76] PORTALIÉ, *l. c.* 37 s.; GAUDEL, l. c. 477; S. BERNARDO, *Capit. haer.* 8: ML 182, 1052; *Ep.* 188: ML 182, 353.

según la contradictoria, contrajimos de Adán no sólo pena, sino también culpa. Luego un pecado estricto: Ello supone la voluntariedad necesaria. Pero ¿cómo es pecado estricto en nosotros? El Concilio no lo explica. Conviene con todo notar el empeño de la Iglesia en salvar nuestra culpabilidad en el pecado original y no reducirlo a mera pena.

Lo mismo que el de los principales teólogos, que reaccionaron con decisión. Ya S. Bernardo insiste en que el pecado original es verdadero pecado y no mera *obligatio poenae;* el dolor de los mortales como pena supone culpa.

Hugo de S. Víctor, la *Summa Sententiarum,* P. Lombardo mencionan esa opinión para rechazarla. Incluso los autores que habían seguido a su autor le dejan en ese punto después de la condenación. El mismo Abelardo la retractó, si bien con equívoca fórmula: «Ex Adam in quo omnes peccavimus, tam culpam quam poenam nos contraxisse assero, qui illius peccatum nostrorum quoque peccatorum omnium origo exstitit atque causa» [77].

En apéndice a la doctrina de Abelardo se puede mencionar a Durando, de quien se ha dicho, aunque menos justamente a nuestro parecer, que renovó aquel error. En una opinión de invención suya, según Martin, o de Jacobo de Metz, según Koch y Emmen, pero que él abanderó, decía que el pecado original en el niño, por incapaz de quererlo, no es propiamente culpa como el pecado actual, sino el reato de privación de justicia original (gracia santificante, integridad, etc.) y de gloria, merecido por el pecado de Adán. Sus expresiones de la primera redacción del comentario a las Sentencias (ca. 1307) causaron impresión en la Orden Dominicana; debido a intervenciones de sus Superiores fué puntualizando su posición en la segunda redacción (1313-4) y en sus *Quaestiones de peccato originali* (1314) hasta dejarla formulada en su tercera redacción del comentario (1327), si bien acaso no llegó a modificar su opinión, según opina Martin contra Koch; pero advirtió en dicha redacción que lo mismo quiso decir siempre que de cualquier manera por escrito o de palabra había dicho que el pecado original no es propiamente culpa.

Pensaba que su opinión no difería sino en la expresión de la tomista, que ponía el pecado original en la voluntaria privación de la justicia original, ya que, quitada la voluntariedad personal del niño (la única en éste sería interpretativa), no hay en su pecado más voluntariedad propia que la de Adán (sino puramente interpretativa), y por otra parte decir que el pecado original es el reato, o ser digno

---

[77] S. BERNARDO, *Serm. de pass. Dom.:* ML 183, 265 s.; *Tract. de error. Abael.* 5, 3: ML 182, 1063: Cf. KORS, *La justice primitive...* (Kain, 1922) 48.51.54. GAUDEL, *l. c.* 447 s.; O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XII^e siècle:* 12 (1940) 80; ABELARDO, *Apol.:* ML 178, 107.

de la privación de la justicia equivale a decir que es dicha privación con el ser digno de ella [78].

Con sus explicaciones no llegó a contentar a los teólogos dominicos. Pero en todo caso, si admite que el pecado original es de algún modo culpa (aunque no como el personal) y de un modo u otro lo pone en la privación de la justicia original, creemos que su opinión difiere sustancialmente de la de Abelardo, quien no habló más que de reato de muerte corporal y eterna, sin mencionar al menos expresamente la privación de la gracia, que es la que formalmente constituye la separación de Dios e implica, si no se suprime, la muerte eterna. En no poner en el pecado original más voluntariedad estricta que la de Adán no difiere de muchos modernos. Con todo, sus fórmulas son menos correctas, pues podían parecer que casi anulan el carácter de culpa en el pecado original y reducirlo a pura pena.

Pero interesa destacar el hecho de que ante su posición reaccionó enérgicamente la floreciente escuela tomista, poniendo en todo caso a salvo la culpabilidad del pecado original y por ello descartando definitivamente la formulación durandiana, que creyó inexacta.

El Concilio de Trento.—Desde el Concilio de Sens hasta Trento ningún Concilio o Papa hubo de volver por la culpabilidad del pecado original. Los reformadores no la negaban, sino que contra el sentir católico la ponían, Lutero y Calvino, en la corrupción radical del hombre. Pero Zwinglio, si al principio la admitía, luego miró aquel pecado como metonímico que sólo indicaba el efecto de muerte y concupiscencia [79].

Erasmo acaso no llegó a ver en Rom 5, 12 sino un pecado de imitación, aunque admitía el pecado original [80].

La negación de la culpabilidad del pecado original no cabía en la mente católica de los controversistas pretridentinos (Fischer, Pighio, Cochleo, Eck, Titelmann, Driedo, etc.) y de los teólogos y Padres que participaron en el Concilio (Castro, Catarino, D. Soto, etc.), que suponían sin excepción como base indiscutible el pecado estricto [81].

---

[78] R. M. Martin, O. P., *La controverse sur le péché originel au début du XIV^e siècle. Textes inédits.* (Louvain, 1930) 159-177. 187-192. 325-338. 348.366.196-203; J Koch, *Die Verteidigung des Hl. Thomas von Aquin durch den Dominikanerorden gegenueber Durandus de S. Porciano O. Pr.:* XenThom 3 (1925) 355; A. Emmen, C. F. M., *De origine controversiae circa peccatum originale in schola dominicana saeculo XIII. Relationes inter Jacobum Metensem et Durandum illustratae ex operibus Duns Scoti et Guillelmi de Nottingham:* DivThom(Pi) 20 (1943) 385-400; Gaudel, 496-499; Durando, In 2 d. 30 q. 2 s.; d. 32 q. 1.

[79] S. R. Bellarmino, *De amissione gratiae et statu peccati* l. 4 c. 2; L. Cristiani, *Zwingli:* DTC 15, 3740.3743; Gaudel, *l. c.*, 511-513.

[80] S. R. Bellarmino, *l. c.* Gaudel, 521; J. Freundorfer, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Münster i. W. 1927) 159 s.

[81] L. Penagos, S. I., *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento:* MiscCom 4 (1945) 139-162; Gaudel, 527-531.

El Concilio, con todo, lo reafirma contra los modernos pelagianos. No tenía mucho empeño en determinar cosas nuevas. Le bastaba ratificar lo ya definido en otros Concilios y añadir lo necesario del día. Distinguía entre lo disputable entre católicos, que no intentaba decidir, y lo intangible, que pretendía definir en su sesión quinta (a. 1546, D. 787-792) [82].

El prólogo del decreto muestra la intención de rechazar los nuevos errores y los viejos resucitados sobre el pecado original. Y para eso fijar la doctrina católica en sus diversos aspectos. Sin duda se apuntaba a todos los errores. Pero en especial se distribuyó para su examen entre los teólogos y Padres, con el proyecto de decreto, una serie de trece, que tenían sus defensores y que de hecho cayeron en la condenación conciliar. Se reducían a que el pecado original no es un pecado hereditario y estricto (según los modernos pelagianos) e intrínseco (quizá Pighio) y a que no se borra en el bautismo (Luteranos) o a que no se enseña en Rom 5, 12 (Erasmo) [83].

El primer canon sobre Adán es el primero de Orange, pero con retoques: «Si quis non confitetur... Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem et iustitiam in qua constitutus fuerat, amisisse, incurrisseque per offensam praevaricationis huiusmodi iram et indignationem Dei atque ideo mortem... et cum morte captivitatem sub... potestate... diaboli... A. S.» (D. 788). Suprime el «animae libertate illaesa durante», no por suavizar la idea de lesión de la libertad (que sin duda va incluída como en Orange en el «secundum corpus et animam in deterius commutatum», aunque aplicado sólo a Adán), sino por evitar confusionismos con la idea protestante de la corrupción radical. Añade que el pecado de Adán fué trasgresión de un precepto, y señala como efectos penales suyos que Adán perdió su santidad y justicia (que es sabido incluía la gracia santificante) e incurrió en la ira e indignación y con la muerte corporal en la esclavitud del diablo. Esos efectos, aun el de la muerte, si toda pena supone culpa, por indicar ruptura con Dios y por su índole de pena del pecado, señalan a éste como estricto [84].

El segundo canon también completa el segundo de Orange: «Si quis Adae praevaricationem... acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam, quam perdidit, sibi soli et non nobis etiam eum perdidisse, aut inquinatum illum per inobedientiae peccatum mortem et poenas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animae, A. S. cum contradicat Apostolo dicenti: Per unum...» (D. 789).

---

[82] CTr 5, 162 s. 166-181.

[83] CTr 5, 212 s.; F. CAVALLERA, S. I., *Le décret du Concile de Trente sur le péché originel:* BullLittEccl 5 (1913) 254 s.; GAUDEL, 517.

[84] CAVALLERA, *l. c.* 291 s.; PENAGOS, *l. c.* 210 s.

Así por el pecado Adán perdió nuestra justicia y santidad (luego la gracia santificante). Tal efecto, anejo a nuestro pecado, de separación de Dios, confirma que éste es estricto. Se añade que Adán en cuanto manchado con su pecado de desobediencia nos trasfundió el pecado. Luego éste en lo posible es el mismo de Adán y por tanto como pecado estricto causa indignación en Dios. La fórmula «quod est mors animae», que supone pérdida de Dios, ya va en el canon arausicano, pero ahora prevalece apoyada por muchos que la pidieron, frente a la del segundo proyecto de decreto: «cui pro poena debetur utraque mors corporis videl. et animae». Ella también expresa mejor contra Zuinglo la culpabilidad del pecado original [85].

Como fundamento de la doctrina del canon se mantiene el texto Rom 5, 12, aunque con otro matiz: Quien la niegue contradice a S. Pablo. Así de algún modo se define la interpretación del texto paulino. Y se destruye ya el error de Erasmo [86].

No se dice expresamente que los efectos penales sean de nuestro pecado y no inmediatamente del de Adán; pero se supone implícitamente, según el principio agustiniano, de pena luego culpa, y por la cita de Rom 5, 12, que en su obvio sentido presenta la muerte como efecto penal de nuestro pecado.

Se define, pues, el pecado original sólo por sus efectos, según se lo había propuesto el Concilio. Así destaca mejor como pecado estricto. La voluntariedad personal es toda de Adán; en las discusiones algunos padres subrayaron que el pecado nos es voluntario, «voluntate aliena, non propria» [87]. Si Adán perdió también nuestros bienes gratuitos de alma y cuerpo, tenía poder de Dios para hacerlo, y así había en nosotros al menos alguna solidaridad, cualquiera que sea, en la suerte de tales bienes. Por lo mismo, si nos trasmitió un pecado que él personalmente cometió, alguna solidaridad nuestra había en su acto libre. No es posible ver o deducir en el canon más sobre la culpabilidad del pecado original.

El canon tercero es totalmente nuevo y responde a diversos errores modernos: «Si quis hoc Adae peccatum quod origine unum est et propagatione, non imitatione transfusum omnibus inest unicuique proprium... per aliud remedium asserit tolli, quam per meritum unius mediatoris Domini N. I. C... aut negat ipsum C. I. meritum per baptismi sacramentum... tam adultis quam parvulis applicari A. S...» (D. 790).

---

[85] CTr 5, 197.208; CAVALLERA, 293 s.

[86] CTr 5, 212: «Tertius est pelagianorum, quem etiam secutus est Erasmus, Paulum ad Rom. 5 huius peccati originalis nullam prorsus facere mentionem»; A. FERNÁNDEZ, S. I., *De interpretatione:* Institutiones Biblicae, ed. 6 (Romae, 1951) n. 94.

[87] CTr 5, 163.204.

Luego un pecado único en Adán se trasmite por propagación hereditaria, no por imitación de acto personal, a cada hombre como intrínsecamente propio y no como mera imputación extrínseca, según la opinión que se atribuía a Pighio [88]. Sólo se borra por el mérito redentor de Cristo, que se aplica en todo bautismo.

Así se recalca que un mismo pecado personal de Adán y estricto se nos trasmite sin acto personal nuestro a cada uno como propio, de suerte que como tal necesita redención.

El canon cuarto es casi a la letra el segundo de Cartago. Convenía repetirlo contra ciertos errores modernos de que los niños no contraen culpa por generación ni necesitan el bautismo de expiación para salvarse. Añade el cartaginés la necesidad del bautismo «ad vitam aeternam consequendam». Ello acentúa aún más que el pecado original nos priva del fin sobrenatural y por tanto es estricto.

Dado que entre los errores examinados por el Concilio estaba el de Erasmo sobre el alcance de Rom 5, 12, las palabras del canon de que ese texto expresa el pecado original adquieren un valor de definición mayor aún que en el canon de Cartago. En las discusiones conciliares hubo quienes pidieron se definiera contra Erasmo directamente el sentido del pasaje; al no acceder el Concilio, pensó sin duda que ya estaba decisivamente declarado en el presente canon [89].

También el canon quinto (D 792) es totalmente nuevo contra el error protestante de identificar adecuadamente el pecado original con la concupiscencia y decir que no se borra por el bautismo, aunque después ya no se imputa. Afirma que el bautismo destruye el pecado original con todo lo que es propiamente pecado: «reatum originalis peccati remitti... tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet». No se cansaron los conciliares de repetir que tras el bautismo no queda nada de pecado. Como la frase «has peccati reliquias» introducida en el primer proyecto parecía dejar un resto de pecado en el bautizado, los conciliares pidieron su supresión. Y aunque hubo quien defendió que Dios en el bautizado odia la concupiscencia que inclina al pecado, dice el canon que «in renatis... nihil odit Deus... sed... innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti filii effecti sunt, *heredes quidem Dei*...» [90]. Así se acumulan palabras para expresar la liberación en el bautizado de algo que antes le manchaba ante Dios, o sea de un pecado estricto.

Queda en él la concupiscencia: «Manere autem in baptizatis concupiscentiam... haec sancta Synodus fatetur...», pero sin ser ya

---

[88] CTr 5, 212.

[89] CTr 5, 212 s.; CAVALLERA, 294.

[90] CTr 5, 182-187. 192-195.197.200.106.209.240; PENAGOS, 193-195.

«vere et proprie in renatis peccatum», aunque así se la pueda llamar impropiamente [91].

Con todo ello se da por supuesta la culpabilidad del pecado original y se distingue, al menos en parte, de su efecto, la concupiscencia. Pero no se intenta precisar más la esencia de dicho pecado, por ser varias las opiniones entre católicos y por tanto ni su culpabilidad. Ni siquiera su relación moral con la concupiscencia en el no bautizado [92].

En conclusión, el Tridentino en todo momento supone que el pecado original es pecado estricto. Lo distingue de sus efectos penales muerte con penas corporales y concupiscencia y de algún modo de la privación de la gracia. Sólo se menciona la voluntad de Adán como autora personal y actual del pecado. Pero si Adán es autor de nuestra ruina, se deduce que hay en nosotros alguna solidaridad con él, al menos objetiva. Además la insistente mención de Rom 5, 12, como base de la doctrina del pecado original, arguye influjo agustiniano y por tanto el sentido solidario del «peccaverunt». Pero el Concilio no precisa más nuestra culpabilidad. Que los efectos penales responden a nuestro pecado y no inmediatamente al de Adán, no lo dice sino implícitamente, supuesto obviamente el principio agustiniano de pena luego culpa y por la cita de Rom 5, 12, que en su sentido natural propone la muerte como efecto penal de nuestro pecado.

Contando pues el Concilio con que por el pecado de Adán todos perdimos la inocencia y fuimos manchados («cum omnes homines in praevaricatione Adae innocentiam perdidissent, *facti immundi*»), de suerte que por Adán nacemos con injusticia («cum... per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant»), puede describir la justificación como un renacer al estado de gracia y filiación adoptiva por el segundo Adán (D 793.795 s.).

Gregorio XVI.—La culpabilidad del pecado original quedaba así clara y definitivamente asentada en Trento. Pero a los tres siglos resurgió la opinión de Zuinglo en Hermes, que pone el pecado original en la concupiscencia y dice que no es propiamente pecado, sino una cualidad pecaminosa, en cuanto que lleva al pecado [93]. Gregorio XVI, al condenar sus obras, dice que en ellas «plura... contexere absurda et a doctrina catholica Ecclesiae aliena», y entre ello «circa... peccatum originale» (D 1620).

Bien tersa, pues, aparece la índole culpable del pecado original desde San Agustín, en quien ya logró aquella doctrina su formulación, hasta nuestros días, en la Iglesia. Heredado de Adán existe en cada

---

[91] CTr 5, 218; PENAGOS, 216.227.

[92] CTr 173 s. 175.178.203.205.207.

[93] J. KLEUTGEN, S. I., *Die Theologie der Vorzeit* 2 (Münster, 1872) n. 423-428; A. THOUVENIN, *Hermes:* 6, 2297 s.

hombre naciente como pecado estricto que separa de Dios y ocasiona penas de las que él se distingue. La voluntariedad personal que supone está toda en Adán, de la que se nos trasmite el mismo pecado con su reato penal. Ello entraña alguna solidaridad de culpa y pena entre Adán y nosotros.

Tal es, pues, la doctrina del pecado original propuesta en la tradición latina, que la Iglesia consagró a lo largo de los siglos: Culpabilidad universal por el pecado de Adán, en cuanto que por éste todos nacemos separados de Dios.

Esa solidaridad con Adán, ¿exige además una misteriosa participación voluntaria de cada hombre en el acto pecaminoso de Adán? Las fuentes parecen silenciarlo y sus fórmulas se pueden entender perfectamente en sentido negativo.

Escritores orientales.—En vano se buscaría en los escritores eclesiásticos anteriores a S. Agustín la noción del pecado original relativamente precisa (aun hoy ignoramos su esencia) que alcanzó después la teología. Ni siquiera entre los latinos (S. Ireneo, Tertuliano, S. Cipriano, Ambrosiaster) en su esbozo de la doctrina que ampliaría y perfilaría S. Agustín, en quien aparece clara la culpabilidad universal que aquéllos proponen y que la Iglesia oficialmente había de consagrar [94].

Pero la historia de los dogmas tiene un enigma en la oriental: ¿sus escritores enseñan culpa o sólo pena original? Juliano contra Agustín creía que la tradición, sobre todo oriental, estaba con él, y en particular S. Juan Crisóstomo. Aun ahora a veces se lanza más o menos esa especie: los orientales enseñan la herencia penal de Adán, no la culpa [95]. Pero ello no es exacto, al menos de Orígenes, S. Atanasio, Dídimo el Ciego, S. Basilio, ni con certeza del Crisóstomo ni de S. Cirilo Alejandrino [96]. Y si ello fuera tan claro y exacto de S. Justino, Taciano, Teófilo Antioqueno, Clemente Alejandrino, S. Gregorio de Nisa y el Nazianceno, Marcos Eremita [97], y otros, sorprende que S. Agustín, sin asustarse ante la objeción de Juliano, apele en su favor a toda la tradición, aun oriental.

Por lo mismo extraña que conocida en Oriente la polémica pelagiana no suscitara controversia con el Occidente, sino al contrario, los obispos de Dióspolis reprobaran sin discusión los capítulos de Celestio y absolvieran a Pelagio por oirle condenarlos. Que el Concilio de

---

[94] J. BONSIRVEN, S. I., *L'Evangile de Paul* (Aubier, 1948) 112; GAUDEL, 322-329.363-371.

[95] S. AGUSTÍN, *Cont. Jul.* 1 n. 13 s. 21.29: ML 44, 648 s. 654.661: Cf. GAUDEL, 381; S. LYONNET, S. I., *Le péché originel et l'exégese de Rom.* 5, 12-14: RechScRel 44 (1956) 63.

[96] GAUDEL, 333-338.343-347.350-353. De S. Cirilo A. véase LYONNET, l. c. 70 s. n. 24.

[97] GAUDEL, 318-322.329-332.347-349.358-360.

Cartago en 418 asegure que «Ecclesia catholica ubique diffusa» siempre entendió del pecado estricto el texto Rom 5, 12 (D 102). Que, según Mario M., la *Tractoria* fuera enviada a todo el mundo (Egipto, Tesalónica, Constantinopla, Jerusalén) y con pocas excepciones la firmaran todos los obispos [98].

Y casi lo más notable, que aun después de la *Tractoria,* mientras muchos escritores (Nestorio, Hesiquio, Proclo, Genadio en Constantinopla, Juan Majencio, Olimpiodoro en Alejandría, Anastasio el Sinaíta, S. Sofronio, S. Máximo Confesor) hablaban del pecado original como pecado estricto, otros, como Teodoto de Ancira, Basilio de Seleucia, Gelasio de Cycico y acaso S. Cirilo Alejandrino parecen insistir aún sólo en el aspecto penal [99].

¿No obliga ello a pensar que todos, latinos y orientales, decían lo mismo con distintas fórmulas? Si se afirma que el pecado de Adán nos causa sólo miserias temporales de por sí no culpables, como muerte, dolores físicos, concupiscencia, se silencia la trasmisión del pecado, según la mente agustiniana y católica, que dice ruptura con Dios y nos hace hijos de ira. Pero si los escritores orientales en los efectos penales envuelven esa separación hostil de Dios, parece que están en sustancia con Agustín, aunque digan, como Clemente Alejandrino, el Nazianceno y el Crisóstomo, que los niños no tienen pecado. El mismo Agustín decía: «Forsitan hoc tenendum est quod dixi, propterea parvulus baptizari debere, quia sicut peccatores non sunt, ita nec iusti sunt» [100].

Se ha dicho que la «casi-universalidad de la tradición, tanto griega como latina», en la muerte trasmitida por Adán ven la corporal, pero unida a la espiritual y eterna [101]. S. Agustín pregunta qué muerte indicaba el «morte morieris» de Dios a Adán, «utrum animae an corporis... an illam quae appellatur secunda» y responde: «omnes», y directamente la espiritual, que se da cuando el alma pierde a Dios y a la que las otras van anejas; S. Juan Crisóstomo dice que como Adán fué «causa... mortis», así Cristo «iustitiae conciliator». Y según Marcos Eremita, Adán nos trajo la muerte, que es separación de Dios: «Suscipimus tamen ex hac transgressione consequentem mortem quae est alienatio a Deo (Θεοῦ ἀλλοτρίωσις). «Primo quidem homine mortuo i. e. alienato a Deo, nec nos in Deo vivere poteramus, ut per lavacrum regenerationis nos vivificaret...»

---

[98] S. Agustín, *Cont. Jul.* 1 n. 3-35: 2: ML 44, 644-666.671-702; *De gest.* Pel. n. 23 s. 57-60: ML 44, 333-335.352-355; Mario M., *Common.* 1, 5; 3, 1: ML 47, 78-83.90-94.

[99] Gaudel, 403.415-417.428 s. 415 s. 404-406. Así también S. Juan Damasceno, según Tixeront, *o. c.*, 3, 494 y Freundorfer, *o. c.* 123, contra M. Jugie, *Jean Damascène (Saint):* DTC 8, 727 y Gaudel, 430-432: cf. *De fide orthod.* 3, 1; 4, 13: ML 94, 981, 1137.

[100] Gaudel, 329-331.349.

[101] Lyonnet, *l. c.* 64 s.

Vale también de S. Cirilo de Alejandría. Y lo mismo envuelve el decir, como el Nazianceno, que los niños bautizados, aun sin pecado, no serán premiados [102]. Es decir, que por el pecado de Adán todos los hombres nacientes sufren la separación de Dios con otras penas anejas a ella.

Esa misma idea de separación de Dios se expresa positivamente con la privación de los dones de unión con Dios, que Adán nos causó y Cristo nos remedia, si se dice, como el Niseno, que perdimos la dicha y conformidad con la imagen divina o, como Basilio de Seleucia, la belleza de la imagen divina o, como Taciano, la inhabitación del Espíritu Santo o, como Gelasio de Cycico, la forma divina e incorpórea, la gracia del Espíritu Santo, la fraternidad divina o, como Marcos Eremita, la vida en Dios o, como S. Cirilo Alejan., la santidad y amistad divina o, como S. Isidoro de Pelusio, la filiación divina o, como Metodio de Olimpo, el estado de felicidad y familiaridad con Dios [103].

Es decir, que todos los hombres nacen muertos espiritualmente, o sea separados de Dios por la privación de la gracia santificante.

Y dado que esos escritores suponen la solidaridad con Adán, prácticamente coinciden con lo esencial, que hoy exigen muchos teólogos para el pecado original, cualquiera que sea la explicación ulterior de nuestra participación en el pecado de Adán. En el alma del niño no bautizado no vemos como elemento de pecado estricto sino la privación de la gracia santificante. Para el P. Billot el pecado original no es sino esa privación causada exclusivamente por la sola voluntad de Adán [104].

No creemos, pues, haya diferencia sustancial, aunque la haya en la expresión, entre orientales y latinos. Diríamos que éstos subrayan directamente la culpabilidad con su pena y aquéllos la condenación pero con todos los elementos de culpabilidad de los latinos.

Sagrada Escritura.—Esa doble dirección, latina y oriental, parece hallar su base en la Escritura. Si acaso, según se ha dicho, la narra-

---

[102] S. AGUSTÍN, *De civ. D.* 13, 12: ML 41, 385 s.; *Enchir.* 27: ML 40, 245; S. JUAN CRIS., *In ep. ad Rom.* hom. 10: MG 60, 473-478; MARCOS EREMITA, *De bapt.:* MG 65, 1017.988.1025; S. CIRILO ALEJANDRINO, *In ep. ad Rom.* 5, 12-18: MG 74, 784-789; cf. *In Is.* 1 or. 3: MG 70, 152 s.; S. GREGORIO NAZ., *Or.* 40, 22: MG 36, 389.

[103] S. GREGORIO N., *De beat.* or. 3: MG 44, 1225 s.; BASILIO DE SELEUCIA, *Or.* 39: MG 85, 432 s.; TACIANO, *Or. adv. graec.* 7, 13: MG 6, 821.833 s.; GELASIO DE CYCICO, *Hist. Conc. Nic.* 2, 13: MG 85, 1300 s.; MARCOS EREMITA, *l. c.* 1017; S. CIRILO ALEJANDRINO, *In ep. ad Rom.* 5, 3: MG 781-789; ISIDORO DE PELUSIO, *Ep.* 195: MG 85, 880 s.; METODIO DE OLIMPO, ap. GAUDEL, 341.

[104] L. BILLOT, S. I., *De personali et originali peccato,* 6 (Romae, 1931) 133-146.

ción genesíaca da en concreto los elementos esenciales de la doctrina del pecado original, que S. Pablo formuló en abstracto [105], de hecho en el Antiguo Testamento tal doctrina no parece estar sino sugerida [106], pero no expresada acaso ni en Salmo 51, 7 (*Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum et in peccatis concepit me mater mea*), que es la aproximación más cierta a la doctrina paulina [107].

La idea de la herencia penal adámica, bastante indicada en la narración genesíaca [108], parece hallar eco en la de corrupción universal, sobre todo en Salmo 51,7 y Job 14,4, que entraña separación de Dios y tiene origen pecaminoso [109]. En la literatura precristiana inspirada (Eccli 25, 33, Sab 1, 13; 2, 23 s.) o no, cristaliza en la persuasión de que la muerte y otras miserias humanas radican en el primer pecado [110]. Y aun quizá entre los judíos contemporáneos de Cristo hubo quienes conocieron, al menos vagamente, el pecado original [111]. En todo caso el texto «mors introivit in orbem terrarum» (Sab 2, 24) no parece significar sólo la muerte corporal, sino ante todo la privación de la salud sobrenatural y eterna [112], y en general acaso no sería fácil excluir ese sentido de la mentalidad judía precristiana.

S. Pablo recoge las ideas tradicionales judías y las agranda y les da una prolongación moral que no tenían [113]. Habla del pecado original al parecer como de cosa sabida, sin explicarse [114], y en su exposición en Rom 5, 12-19 —uno de los pasajes más difíciles de la Biblia— tiene como dos afirmaciones. Una acentúa directamente el pe-

---

[105] A. M. Dubarle, O. P., *Le péché originel dans la Genèse:* RevBibl 64 (1957) 3-34; ID, *Le péché originel dans Saint Paul:* RevScPhTh 40 (1956) 234.

[106] M. J. Lagrange, O. P., *Epître aux Romains* (Paris, 1931) 118; A. Clamer, *La Genèse:* PirClam (Paris, 1953) 154.

[107] Dubarle, *La condition humaine dans l'Ancien Testament:* RevBibl 63 (1956) 331 s. A. Feuillet, *La verset 7 du Miserere et le péché originel:* RechScRel 32 (1944) 25 s.

[108] Dubarle, *Le péché originel dans la Genèse:* ibid. 20 s.; G. Lambert, *Le drame du Jardin d'Eden:* NouvRevTh 76 (1954) 1070...

[109] Dubarle, *La condition humaine...* 322-334; Feuillet, *Le verset 7...* 6-26. Bonsirven, *L'Evangile de Paul,* 108 s.

[110] Lagrange, *l. c.* 114-118; F. Prat, S. I., *La théologie de Saint Paul,* 2 ed. 11 (Paris, 1925) 67; Bonsirven, l. c.; ID., *Le Judaïsme palestinien,* 2 (Paris, 1935) p. 13-18; J. B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ:* RevScPhTh 5 (1911) 516-544; Lyonnet, *l. c.* 78 s.; Feuillet, 14 s.

[111] Bonsirven, *L'Evangile de Paul,* 109, n. 3. ID., *Le Judaïsme...* 2 p. 16 s.

[112] Lyonnet, *l. c.,* 67 n. 4; J. Weber, *Le livre de la Sagesse:* Pirot-Clamer 6 (Paris, 1946) 415 s.; Feuillet, 20; Frey, 518 s.; S. Agustín, *Contra duas ep. pelag.* 2 n. 66: ML 44, 45, 1170.

[113] Bonsirven, *L'Evangile de Paul,* 109.

[114] Prat, *o. c.,* 1, 255.

cado como culpa común por la universalidad de su pena la muerte: «Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per pecatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt» (v. 12)... «Sicut enim per inobedientiam uinus hominis peccatores constituti sunt multi ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi» (v. 19). Todos, pues, participamos en el pecado de Adán, que a todos nos hace pecadores con pecado estricto, como opuesto a la justicia de Cristo.

Eso en la interpretación tradicional de los latinos y luego hasta ahora común; pues en el campo católico hay ya quien opina, apelando a los escritores griegos, que el «peccaverunt» se refiere a los pecados personales y por tanto halla el pecado original sólo en otra consideración de la perícopa [115].

La otra afirmación declara directamente la condenación de todos por el pecado de Adán, en la que se incluye con la muerte corporal la espiritual y la eterna: «Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei... Nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem... in iustificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae... accipientes, in vita regnabunt per unum I. C. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae» (v. 15-18). Es sabido que S. Pablo a menudo usa la palabra «muerte» en su sentido más amplio de muerte total: corporal unida a la espiritual y a la eterna (p. e. 6, 6.21.23; 7, 5.10.13.26), y es claro que ello se cumple en esta perícopa (seguramente aun incluídos los versos 12 y 14) [116], ya que la muerte se opone a la justicia y vida que confiere Cristo. Recuérdese que Agustín así entiende el «regnavit mors».

Es decir, que por el pecado de Adán todos morimos espiritualmente, o sea somos separados de Dios. Y los latinos por su parte, aun tomando el «peccaverunt» en su sentido tradicional, ven también en estos versos (15-18) el pecado original, en cuanto que afirman que todos hemos sido condenados y hemos muerto por el pecado de uno.

En ambas afirmaciones como única causa moral eficiente aparece la voluntad de Adán: en la primera induce el pecado y su pena la muerte; en la segunda la condenación a muerte, en su sentido totalitario, que por tanto implica pecado. En ambas, pues, nuestra solidaridad con él es idéntica: él hace y nosotros somos pacientes de sus efectos; y en ambas los efectos son idénticos: separación de Dios y penas anejas. Por tanto el «peccaverunt» con el «peccatores consti-

---

[115] LYONNET, *Le sens de ἐφ' ᾧ en Rom. 5, 12 et l'exegèse des Peres grecs:* Bibl 36 (1955) 447-449. 455 s.; BONSIRVEN, *o. c.* 111.113.

[116] BONSIRVEN, 113 n. 1; ID., *La théologie du Nouveau Testament* (Aubier, 1951) 279.

tuti» (tomados en sentido tradicional) equivalen al «mortui sunt» e «in condemnationem» de la perícopa.

Ahora bien, los latinos con S. Agustín se han atenido a la afirmación del «peccaverunt» con participación común en la culpabilidad de Adán, y así en su separación de Dios y en su pena; ese criterio les da el mismo sentido en la segunda parte de la perícopa. Los orientales han insistido en la condenación de todos a muerte, tomada en su pleno alcance con separación de Dios, originada por Adán. Pero todos se mantienen por igual en la sustancia del pensamiento paulino.

Ni es que los latinos pongan en nosotros, o al menos expresen, una solidaridad especial que explique mejor nuestra culpabilidad. Una vez excluída la voluntariedad personal en nosotros, no parece posible concebir más solidaridad que la de participar en los efectos del pecado de Adán, y eso vale por igual en latinos y orientales. Pero el «he pecado en Adán y muerto en él» de aquéllos equivale en éstos a «en Adán he sido condenado a muerte» tomada en su sentido global.

Concluyendo.—Creemos que las fuentes no exigen ni dan más. Sin embargo, aunque convenimos en que no nos reclaman atribuir al pecado original nuestra voluntariedad personal, nos es difícil concebir un pecado así y no nos resignamos a no ver en él alguna voluntariedad nuestra, pero que, si es estricta, será en definitiva, lo queramos o no, personal. Si las fuentes pidieran esto, lo creeríamos, pero ni nos lo imponen ni nos dan pie para ello, y por tanto nadie lo intentará a sabiendas, mientras la razón parezca rebelarse contra tal idea. Y quitoda la voluntariedad personal ya no se ve qué voluntariedad puede darse por parte nuestra que baste por sí sola para hacer culpable nuestro pecado. Pero pueda darse o no, las fuentes no parecen mencionarla: sólo Adán se muestra trayendo el pecado y haciéndonos con él pecadores. No se ve, pues, qué solidaridad especial, suficiente por sí sola para nuestra culpabilidad, puede incluir la concepción latina.

Por otra parte la mera solidaridad con Adán en la pena de muerte y concupiscencia no nos da, tomada en sí misma, el pecado estricto; esos fenómenos de por sí son naturales y la concupiscencia, aun en este orden, no es pecado estricto si no hay voluntariedad personal. De hecho las fuentes no nos marcan esa mera solidaridad en la pena para explicar el pecado original.

El único elemento que en éste da el pecado estricto (puesta la debida voluntariedad) es la muerte espiritual o separación de Dios. Las fuentes insisten en esa muerte como fuente de la corporal y de la eterna; en la condenación total que entraña esa separación; en la oposición a la gracia y justicia de Cristo, que es la que nos une con Dios, y como consecuencia en la oposición a la vida eterna. Pensamos pues que por esa separación de Dios los latinos llaman culpa al pecado original y lo presentan como pecado estricto, que nos hace odio-

sos a los ojos de Dios y nos merece penas como la muerte corporal y eterna. Todo lo cual expresan también los orientales.

Pero ¿esa separación de Dios en nosotros tiene razón de pecado sin voluntariedad personal? Sin la nuestra, sí; pero no sin la de Adán. Eso dan las fuentes: acto personal de Adán con separación de Dios en nosotros. Y así, ¿puede haber pecado en esa separación de Dios? Personal, no; pero por la voluntad de Adán, rechazamos la unión de gracia con Dios, huímos de Él e hijos de ira incurrimos en su indignación y en su castigo. A eso llamamos pecado estricto, aunque, como es patente, en sentido analógico respecto del personal, según la división de S. Tomás [117].

¿Es que una voluntad ajena podía romper nuestra relación de unión con Dios? Una explicación racional de las fuentes nos dirá que sí, en cuanto que esa unión es por gracia sobrenatural, pues Dios pudo condicionar a un acto de la voluntad de Adán la distribución entre los hombres de esa gracia y de la vida eterna correspondiente. De ahí que esa ruptura con Dios sea sólo relativa. Nos apartamos de Dios, pero sólo como fin sobrenatural. Somos objeto de su odio, pero sólo en cuanto nos priva de su amistad positivamente gratuita. Somos hijos de ira, en cuanto somos dignos de ser privados de la bienaventuranza sobrenatural. Somos pecadores, pero no como reos de culpa personal, sino por la privación voluntaria en Adán de la gracia [118].

¿No será minimizar el sentido de las fuentes con una noción de pecado desusada en ellas? La noción de pecado se cumplirá o no plenamente, según que intervenga o no la voluntad personal. Es pues analógica y en el original no se cumple plenamente, si las fuentes no nos imponen de él una noción misteriosa. Pero sólo nos dan, al menos claramente, los dos datos: separación de Dios y voluntariedad personal de Adán. Pecado estricto, pero esencialmente distinto del personal, que es el pecado perfecto. De ahí que los escritores orientales reservaran a éste el término «pecado» para evitar equívocos frente al maniqueísmo; pero dicen al igual que los latinos que el hombre se apartó de Dios por Adán y sufrió las consecuencias.

Ni esta explicación coincide con la de Abelardo, al menos en la expresión. Él no habla de culpa y sólo menciona pena de muerte corporal y eterna, y no la previa muerte espiritual o separación de Dios en el alma, que es origen de aquella doble muerte y que es la que con la debida voluntariedad da la razón de pecado. Sin duda en su mente la supone, pero no la menciona, y su pecado original aparece como mera pena del pecado de Adán. Acaso no difiere sustancialmente nuestra explicación de la de Durando, que señala en el pecado

---

[117] *Sent.* 2 d. 35 q. 1 a. 2 ad 2; cf. d. 42 q. 1 a. 3.
[118] D. PALMIERI, S. I., *De peccato originali* (Romae, 1904) th. 10.

original privación de gracia santificante con voluntariedad en Adán y lo mira como culpa, si bien no en sentido propio; pues pone los elementos esenciales, aunque le faltó especificar más el carácter de pecado como analógico y evitar sus expresiones equívocas, que parecerían reducirlo a reato penal.

Nuestra explicación, ¿no destruye la índole misteriosa del pecado original? Ya sería gran misterio (no estricto, pues es accesible a nuestra razón) el que Dios hubiera condicionado al pecado de un hombre, sin nuestra intervención personal, la sola trasmisión de los meros dones preternaturales de integridad e inmortalidad a todo el género humano. Y lo es inmensamente mayor (pero tampoco estricto) si se trata, como aquí, de la trasmisión de la gracia santificante: nuestra unión (o sea nuestra vida) sobrenatural con Dios en el tiempo y en la eternidad dependió de la voluntad de un solo hombre.

Si las fuentes nos revelaran un misterio mayor y estricto, p. ej. que el pecado original connota en nosotros una suerte de voluntariedad misteriosa, que le da su carácter de estricta culpabilidad, lo creeríamos, como los otros misterios revelados. Pero tal revelación no se muestra, al menos perceptiblemente, en las fuentes. Y por tanto creemos que no hay razón urgente para afirmarlo.

Con esto juzgamos haber reseñado las ideas que nos dan las fuentes sobre la culpabilidad del pecado original y haber indicado los principios que nos parece se deben tener en cuenta para su interpretación en dicha cuestión.

Facultad teológica de Oña (Burgos).

José Sagüés, S. I.

Motivo particular del culto de latría al Corazón de Jesús según la «Haurietis Aquas»

Introducción

1. La encíclica de Pío XII sobre el culto del Corazón Sacratísimo de Jesús, dirigida principalmente a valorizar a fondo la devoción al Corazón Divino del Redentor, desarrolla una amplia exposición doctrinal, para poner de relieve dos puntos, la excelencia de su objeto, que es tributar de manera perfecta al amor infinito de la Augusta Trinidad y del Verbo Encarnado, mostrado en la obra de la redención del género humano, el debido retorno de amor y servicio que le debe la religión cristiana, y la legitimidad de la forma moderna del culto bajo el símbolo del Corazón, como último paso en el proceso de manifestación y proposición del amor divino para mover a los hombres a la debida correspondencia [1].

Dos motivos para el culto de latría.

Al principio de la exposición doctrinal, antes de emprender el recorrido por los textos del Antiguo y Nuevo Testamento, que ilustran la infinita caridad de Dios para con los hombres, como preámbulo para comprender todo su alcance en orden al culto del Sagrado Corazón, recuerda la encíclica que la Iglesia tributa culto de latría al Corazón del Divino Redentor por dos motivos. «El primero, que alcanza también a los demás miembros sacrosantos del cuerpo de Jesucristo, se funda en aquel principio por el cual sabemos, que su Corazón, como parte nobilísima de la naturaleza humana, está unido

---

[1] Cf. Calveras, J., *El objeto del culto al Corazón de Jesús según la encíclica «Haurietis aquas» de Pío XII:* «Manresa» 29 (1957) Introducción, 99-104.

hipostáticamente a la Persona del Verbo Divino, y por lo tanto se le ha de tributar el mismo culto de adoración con que la Iglesia honra a la Persona del mismo Hijo de Dios Encarnado...» El otro motivo, «que de manera especial pertenece al Corazón del Divino Redentor, y asimismo por especial razón exige que se le tribute culto de latría, proviene de que su Corazón, más que ningún otro miembro de su cuerpo, es índice natural o símbolo de su inmensa caridad hacia el género humano: «En el Sagrado Corazón, según advertía nuestro predecesor de feliz memoria, León XIII [2], está el símbolo y la imagen al vivo de la infinita caridad de Jesucristo, que nos mueve a la mutua correspondencia de amor» (316, 317).

Tres aspectos o relaciones se tocan aquí, de índice natural, símbolo e imagen al vivo respecto de la inmensa e infinita caridad de Jesucristo para con los hombres, que se dan en su Corazón más que en ningún otro miembro de su cuerpo. Otro todavía, el de signo, incluye la encíclica, al insistir a lo largo de la exposición doctrinal en la legitimidad que por razón de ellos tiene el culto al Corazón físico como expresión o representación del amor inmenso del Salvador.

2. Al terminar esta parte doctrinal con la respuesta a los reparos que se han propuesto contra la devoción al Corazón Sagrado, otra vez menciona la encíclica el nuevo fundamento para el culto de latría al Corazón de Cristo. Hay quienes afirman que «la contemplación del Corazón físico de Jesús impide llegar al íntimo amor de Dios, y que retrasa al alma en su camino progresivo hacia las virtudes más elevadas». «Claro está que pensarán, quienes así sienten, que la imagen del Corazón de Cristo nada significa superior a su amor sensible, y por tanto no es tal, que en ella se apoye como en un nuevo fundamento el culto de latría, que sólo pertenece a lo que es divino por su misma naturaleza» (342, 343). En estas últimas palabras insinúa la encíclica, que el nuevo fundamento del culto de latría al Corazón de Cristo se funda en su imagen, y lo confirma a continuación, al oponer a tal reparo la doctrina de los doctores católicos con Santo Tomás, sobre la veneración de las imágenes. La veneración que se les tiene es relativa, no para en ellas, sino que se dirige a la persona que representan, y así es de la misma categoría que la que corresponde a la persona representada, en nuestro caso de latría a Jesucristo (343).

Plan de estudio.

3. En este artículo nos proponemos esclarecer en lo posible, cómo se da nuevo motivo para tributar el culto de latría al Corazón

---

[2] «Annum sacrum»: ASS 31 (1898-1899) 549; CALVERAS, *Los elementos de la devoción al Corazón de Jesús* (Barcelona, 1955) 580. Citamos dentro del texto la encíclica «Haurietis aquas» por la paginación del texto original, AAS 48 (1956).

de Jesús, por razón de estas cuatro propiedades que le atribuye la encíclica; punto este, que queda vago e impreciso, a pesar de que repetidamente insiste ella en afirmar que el Corazón de Jesús merece ser venerado en particular por alguno de estos títulos. Nace tal oscuridad de la manera que tiene de presentar tales apelativos a pares y mezclándolos en un mismo texto, y respecto de un mismo objeto al parecer, con que se hace difícil precisar a qué se aplica cada uno en concreto y en qué sentido. Semejante proceder tiene su explicación en el modo de concebir el objeto del culto. Cuando la encíclica habla de honrar al Sacratísimo Corazón de Jesús o del Divino Redentor, entiende por corazón el objeto completo del culto, a saber, la cosa venerada, el corazón real de Jesucristo tomado por toda su afectividad con inclusión del mismo corazón físico, y la imagen simbólica bajo la cual es venerado, y en consecuencia, muy de ordinario afirma del Corazón de Jesús lo que se verifica en alguna de las partes del complejo, sin atender a precisar cuál concretamente [3].

Hacer luz aquí importa precisar las nociones de signo, índice, símbolo e imagen, y para ello de entre las repetidas atribuciones de tales propiedades al Corazón del Salvador, escoger las que mejor presentan alguna en su propia acepción y concretamente aplicada. Por otra parte el examinar dónde está propiamente el nuevo fundamento para el culto de latría al Corazón físico de Jesús a partir de estos atributos, lleva al repaso de las nociones de culto absoluto y relativo y de la veneración que corresponde a las imágenes, signos, índices y símbolos.

Con esto queda señalado el campo de nuestro trabajo: *a*) Analizar los conceptos de signo, índice, símbolo e imagen, para precisar su concepto y fijar sus propiedades; *b*) examinar cómo los aplica la encíclica al Corazón de Jesús, a saber, en qué sentido y con qué fundamento; *c*) concretar qué veneración corresponde a una parte de su persona, y a los motivos particulares en que se funda, de imagen, símbolo, signo e índice; *d*) averiguar dónde está según la encíclica el fundamento de la veneración particular que se tributa al Corazón de Jesús por tales títulos.

I. SIGNO, INDICE, SIMBOLO E IMAGEN

4. El repetido uso, que hace la encíclica de estos cuatro términos, al razonar el motivo de especial veneración al Corazón de Jesús, obliga a la teología del Sagrado Corazón a familiarizarse con ellos y con lo que significan, empezando por saber su concepto y propieda-

---

[3] CALVERAS, *El objeto del culto*, 110 s., 205, 304, 305.

des, a fin de emplearlos rectamente. Tal estudio previo, respecto de signo y símbolo, apareció en 1950 en nuestro artículo *El simbolismo en el Corazón de Jesús como objeto de culto* [4], y de él dimos un resumen en las nociones preliminares de nuestra obra *Los elementos de la devoción al Corazón de Jesús* [5]. Algo de lo allí expuesto será menester recordar ahora, completándolo con algunas indicaciones sobre el índice y la imagen, al objeto de que el lector tenga una idea por lo menos clara de los términos que vamos a manejar en todo este trabajo.

A. Signo y sus clases

De los cuatro términos, signo tiene aplicación más universal. En su concepto se comprenden el de índice y símbolo y en alguna manera también el de imagen. La amplitud del concepto de signo aparece en el mismo lenguaje por los muchos derivados de la palabra latina original «signum», tales como «señal, seña, señera, enseña, contraseña, reseña, señuelo, consigna, insignia», etc.

Signo.

Signo, según su definición general, es lo que conocido en sí nos lleva al conocimiento de otra cosa, que puede ser una idea, un objeto real o un objetivo práctico. El signo a las veces toma carácter representativo de la cosa significada en orden al honor o veneración que se le tributa, y entonces se equipara a la figura representativa o imagen. Ello especifica las clases de signo, a saber, ideológico, real, práctico y representativo.

Signo ideológico.

Son signos *ideológicos* las palabras habladas y escritas, porque por ellas conocemos el pensamiento de los demás. Y no menos que las letras son signos ideológicos significativos o explicativos los signos aritméticos y los símbolos y fórmulas complejas en matemáticas, los símbolos de los elementos químicos, etc. Son también signos ideológicos las metáforas, comparaciones, parábolas y otros recursos de estilo. Pertenecen aquí los símbolos religiosos, los emblemas pedagógicos o morales, y la empresa o divisa de los antiguos caballeros [6]. Del

---

[4] «Manresa» 22 (1950) 13-23.

[5] CALVERAS, *Los elementos,* 67-75.

[6] Véase para los emblemas, y sobre la empresa o divisa, CALVERAS, *El simbolismo en el Corazón de Jesús como objeto de culto:* «Manresa» 27 (1950) 16-19.

símbolo religioso diremos después más en particular, por su especial relación con el culto del Corazón de Jesús.

Signo real.

5. Signo *real* es el que lleva al conocimiento de alguna propiedad de un objeto real, sea su existencia, o su identidad, su situación en el lugar y tiempo, su origen o dueño, la autenticidad, la pertenencia y categoría de la persona, etc. Así, son signos reales una contraseña, una etiqueta, la marca de fábrica, el sello de la biblioteca, los números o letras en la ropa, el timbrado o la rúbrica de los documentos, los distintivos, como medallas, botón, divisas e insignias, etc. [7]

Indice.

El signo real se convierte en *índice,* cuando señala la existencia, el lugar o el contenido, desconocido u oculto, de una cosa, y con tal nombre se designa, así la misma indicación que nos descubre algo, o nos guía para hallarlo o nos informa de lo que es, como el indicador, persona o cosa que nos proporciona la indicación. El índice entendido por la misma indicación puede ser: *a) indicio,* dirigido a descubrir un hecho, ya sea pasado (las huellas en la nieve indican la dirección del que pasó, una denuncia puede poner en la pista contra el malhechor), ya sea presente (los latidos del corazón, la expresión del rostro, las palabras afectuosas respecto del sentimiento actual, los síntomas de la enfermedad, el humo delator del fuego, la manecilla del manómetro que señala la presión del vapor), ya en fin futuro (señales de cambio de tiempo, un anticipo o prenda, augurio o predicción); *b) guía,* que nos proporcione la señas para hallar lo que se busca (la cota o sigla de un libro en la biblioteca, la cita bibliográfica, o la referencia al texto de la obra en los índices, el anuncio comercial, etc.); o *c) informe,* que dé a conocer lo que es un libro (título de la portada) o un monumento (inscripción o lápida). Llamar índice al *indicador,* tomado por la persona que proporciona el indicio, era corriente en latín clásico, v. gr., el delator en juicio [8]. Actualmente lo aplica-

---

[7] Cf. Ibid. 28-30.

[8] El *Lexicon totius latinitatis* de Forcellini define la palabra *index:* «qui aliquid indicat manifestat, defert, ostendit. Hisp., *el que indica o revela, denunciador, espía*». Entre los sentidos propios en general figuran. «1.° De personis: a) Universim de eo dicitur qui occultum quidpiam patefacit ei, cuia interest sciri.» Cic., *4 Cat. 3 5.* Haec omnia indices detulerunt, rei confessi sunt... b) Aliquando etiam de eo dicitur, qui alios explorat (*espía*). Cic., *Mur. 24 47.* «Catilinam vallatum indicibus atque sicariis.» Se aplica también a cosas. «2.° De rebus omnibus physicis et aliquando etiam abstractis, quae rem quampiam indicant. Cic., *Rabir. perduell.* Quin continetis vocem, indicem stultitiae vestrae testem paucitatis? Cic., *Orat. 18 60.* Imago animi vultus, indices oculi.» *Lexicon totius latinitatis* (Padua, 1940) II 799 3.

mos a las cosas (el índice del libro es la lista de las indicaciones del contenido de la obra, el dedo índice, con que señalamos). Y puede llamarse índice el mismo corazón como indicador, porque por sus latidos descubre los afectos, no menos que el rostro con sus cambios de expresión y los ojos con sus movimientos y juego de párpados.

Signo natural.

6. El signo real es además *natural*, y lo mismo se diga del índice, cuando de la misma realidad y no del convencionalismo nace la relación que tiene con lo que significa. Así, el humo es signo real y natural que hay fuego, e índice real y natural también de su lugar, porque así como no hay efecto sin causa proporcionada, así no se da humo sin combustión real, y el humo arranca de donde está el fuego. En este sentido los latidos o golpes que da el corazón contra la pared del pecho son signos-índices reales y naturales de la actual conmoción afectiva, no menos que de la alteración de la circulación de la sangre por la fatiga u otras causas naturales, y lo es también más fiel y precisamente la alteración del pulso, ya que responde perfectamente al ritmo del corazón, que nosotros no percibimos directamente. Santo Tomás, fundado en esta correspondencia, enseñó, que el demonio y el buen ángel, por la variación del pulso y del ritmo del corazón conocen exactamente el sentimiento sensible que actualmente ocupa el corazón, y de él deducen el pensamiento que lo ha causado [9]. Lo mismo se diga en su tanto de la expresión del rostro, alteración de la voz, lágrimas y temblor y otras conmociones de los miembros del cuerpo. Todo ello son signos-índices reales y naturales de la actual conmoción afectiva. Pero no son signos el corazón, el rostro, la voz y los miembros considerados en sí mismos. Pueden llamarse índices en cuanto indicadores por medio de tales signos e indicios.

Es de notar que en los signos o índices reales convencionales se emplea con frecuencia el símbolo, dándoles una forma o figura de contenido ideológico, por ejemplo, en las contraseñas, marcas y sellos, en los distintivos e insignias, en las portadas y anuncios.

Signo práctico.

7. Signo *práctico* es el que indica un efecto que produce, o nos señala un objetivo que realizar. Al primer tipo pertenecen los sacra-

---

[9] *De veritate* 8, 13; *De malo* 16, 8 y ad 4. Mucho se ha disputado modernamente entre los psicólogos si a cada sentimiento correspondía un diagrama propio en el ritmo del corazón. Al fin se ha demostrado en los laboratorios que la diversidad en los diagramas del pulso llega a diferenciar los varios grados de un mismo sentimiento. Cf. DUMAS, G., *Nouveau traité de Psycologie* (París, 1932) I 437; CALVERAS, *La afectividad y el corazón según Santo Tomás* (Barcelona, 1951) 23 95.

mentos instituídos por Jesucristo como signos o señales eficaces de la gracia. Pero los constituyó al mismo tiempo símbolos, porque escogió por materia suya objetos que tienen analogía con el efecto interior que producen. Así en el bautismo el agua que lava por fuera representa de manera muy natural la purificación interior, y en la eucaristía el pan y el vino son la mejor manera de sensibilizar el alimento espiritual del alma. Y los hizo símbolos completos, determinando el sentido fundamental vago (lavado, alimento, etc.) al concreto de cada sacramento, que aparece en las palabras de la forma sacramental. El recitado de la forma establecida por Cristo y de las palabras rituales y oraciones prescritas por la Iglesia sirve además para perpetuar la significación simbólica del rito sacramental.

Al segundo tipo pertenecen las enseñas militares. La necesidad de guía para el orden en las grandes concentraciones de gente dió origen a las enseñas de las tropas, que indicasen el lugar de la reunión y guiasen las acciones de batalla. En el ejército romano la legión tenía el «signum» y el pelotón o manípulo el «manipulus». Primitivamente bastaba un palo con algún objeto cualquiera en la extremidad superior. Los romanos usaron efigies de varios animales y el águila vino a ser con el tiempo la única enseña de la legión. La caballería tenía el «vexillum» o estandarte, un pedazo de tela cuadrado que colgaba de un palo atravesado, en que aparecían animales dibujados. Tales figuras tenían muchas veces carácter de amuleto y de buen agüero para la victoria. El uso de la enseña perdura en las banderas de cada unidad militar y en el buque insignia de la armada.

Signo representativo.

8. El signo *representativo* vale por una colectividad, persona u objeto, que representa, y sustituye en el homenaje o veneración.

La enseña que al principio era señal de reunión y guía de la acción militar de cada cuerpo de ejército, vino poco a poco a constituir su representación y a ser señal de su continuidad con los recuerdos de sus hazañas. Los jefes a su vez quisieron tener un estandarte representativo, que llegó a su mayor grado en el lábaro imperial, personificación del emperador. Tenía la forma de vexillum con la tela de color de púrpura, y se usaba ya desde el tiempo de César. Después de la victoria de Constantino sobre Majencio, recibió el lábaro el anagrama de Cristo, o sola la cruz griega, y quedó constituído lábaro del emperador Cristo, enseña de los cristianos reunidos. Las agrupaciones civiles, que se fueron formando en los siglos medios, tomaron también su estandarte representativo o pendón o señera, en que figuraban sus escudos y las imágenes de sus santos patronos, y modernamente los usan todavía las cofradias o congregaciones piadosas. La misma finalidad tiene la bandera, palabra alemana, el estandarte de la

nacionalidad, y por lo mismo representación genuina de la patria. Pero hay además banderas reales, regionales y locales, y hasta de corporaciones, sociedades y cofradías. Adviértase que el estandarte y la bandera no son símbolos significativos, sino signos representativos de la patria, comunidad o corporación o de la autoridad suprema. Pero pueden llevar símbolos de significación particular y entonces constituirán una representación simbólica.

Imagen expresiva.

9. La *imagen expresiva* o figura que reproduce los contornos exteriores de algún objeto, es también un signo que nos lo recuerda, y viene a ser naturalmente como una representación suya. Vale también para personificar en figura humana una colectividad moral o civil (una matrona coronada o con gorro frigio), a fin de que hable más a nuestros ojos que la representación más abstracta de una bandera o estandarte. Por fin, cuando se hace objeto de pública veneración un ser espiritual y por tanto invisible, se impone respetarlo de alguna manera en forma visible. Así veneramos a los ángles bajo la figura de jóvenes hermosos con alas, al Padre Eterno bajo la de un anciano venerable de pobladas barbas blancas con el globo del mundo en la mano, donde las formas humanas del joven y del anciano nos ponen ante los ojos a seres espirituales para que los veneremos, y los rasgos simbólicos sobreañadidos de hermosura y alas, de barbas y globo del mundo, nos recuerdan sus propiedades o atributos, en los ángeles su perfección y la prontitud en su oficio de enviados, en el Padre Eterno la antigüedad y el dominio de la divinidad, para que los celebremos.

Tales figuras o imágenes expresivas así caracterizadas, son una representación simbólica, esto es, una imagen representativa de un objeto con rasgos simbólicos sobreañadidos, y no un puro símbolo. Así se las llama, no obstante, cuando no se pretende la máxima precisión en el lenguaje, porque imagen y símbolo coinciden en cuanto nos recuerdan y hacen presente, aquella la cosa representada, y éste la idea a que está vinculado. Queda empero la diferencia en el carácter representativo, que corresponde a la imagen y no al puro símbolo. Así, en el emblema de la timidez, formado con la figura de una liebre, la liebre dibujada no es una imagen de la timidez, representativa de esta cualidad moral, sino mero signo ideológico que nos la recuerda.

Imagen natural.

10. Existe además la *imagen natural,* fundada en la semejanza de naturaleza, como el hijo con respecto al padre, y no en un mero accidente, como la figura exterior. Para que tal imagen se dé, no basta que la semejanza con el modelo alcance solamente al género, debe

llegar hasta la especie ínfima, aunque solo sea analógicamente, como es el caso de la semejanza de las criaturas respecto de Dios, su Criador.

Todos los seres creados le son semejantes analógicamente en cuanto existen, los vivientes lo son además en cuanto viven, pero sólo el ángel y el hombre llegan a serlo en la última especie en cuanto entienden y aman, razón por la cual sólo ellos son imagen de Dios, aunque muy imperfectamente, porque les faltan infinitas cosas que están en el modelo divino, y en lo que le imitan no llegan a la igualdad, que sólo es posible aquí en la identidad de naturaleza. La imagen perfecta de Dios, que posea todo lo divino y en perfecta igualdad sólo puede hallarse en el Hijo de Dios. Nosotros somos copias muy lejanas, distantes del ejemplar divino infinitamente en perfecciones y naturaleza [10].

La imagen imperfecta de Dios en el ángel y el hombre, y las demás perfecciones repartidas en el universo, como reflejo que son de la infinita perfección del Criador, son otras tantas huellas (vestigium, index) o señales (signum), para subir a su conocimiento. Una huella especialísima descubre la encíclica en el Corazón afectivo de Jesús (344), según se dirá más adelante (n. 27).

B. Simbolizar

Objeto y fundamento.

11. Simbolizar es ligar a algo exterior y sensible un contenido ideológico con fin pedagógico, moral o religioso. Pueden constituirse en símbolos, cosas y acciones, que tengan alguna relación particular con la idea a que se les quiere vincular; mas para que el símbolo quede constituído es menester la institución positiva con la aceptación común.

Entre las cosas pueden ser símbolos, objetos reales, como el cirio y la capilla blanca en el bautizo, escenas y personajes sagrados y profanos, y figuras de animales y objetos, de todo lo cual se ven representaciones en las catacumbas. En la liturgia abundan los signos tomados de acciones, o puras (genuflexiones, inclinaciones, bendiciones, señales en especial de la cruz), o mixtas con objetos (lavado, unción, incensación, etc.)

La relación de lo que se toma como símbolo con la idea que ha de simbolizar, puede ser de analogía intrínseca, cual la tiene el agua en el bautismo para simbolizar el lavado del alma de la culpa original, o solamente extrínseca, v. gr., la de la figura del pez, usada para simbolizar a Jesucristo y a los fieles en las catacumbas. Para lo pri-

---

[10] *Summa theol.* 1 93

mero existía la coincidencia enteramente casual de las letras del nombre griego del pez con las iniciales de las palabras: Jesucristo Hijo de Dios Salvador; pero ello bastó para la aceptación general. Para lo segundo el fundamento estaba en la metáfora empleada por el Redentor y recogida en el evangelio, cuando dijo a San Pedro y San Andrés: «Venid en pos de mí, y os haré pescadores de hombres» [11].

Símbolos religiosos.

12. En materia religiosa la tendencia a buscar analogías y significados espirituales en los objetos sagrados es antigua en la Iglesia, pero no se multiplicaron en proporción los símbolos, porque a tales interpretaciones privadas les faltó la institución como símbolos y su divulgación. San Bellarmino en su controversia *De ecclesia triumphante* resume el variado simbolismo, que los antiguos escritores eclesiásticos reconocían en las partes de que consta la cruz [12]. Pero su aptitud para representar y simbolizar todo lo que escritores tan eminentes supieron ver en ella, no basta para que sea símbolo de tales interpretaciones, porque no pasaron éstas de consideraciones privadas, y no han entrado en el contenido ideológico de la cruz, reconocido por la Iglesia y divulgado entre los fieles.

Emblemas.

13. Fuera del campo estrictamente religioso, se da también el símbolo, con fin moralizador o cultural, llamado emblema para distinguirlo del símbolo propiamente religioso. Las balanzas y la espada son emblema de la justicia, la corona de laurel más la palma lo son del triunfo, etc. De los animales también se pueden formar emblemas morales; así la zorra puede expresar la astucia, como la liebre la timidez, el perro puede simbolizar la fidelidad, etc. Donde es de notar, que aunque el animal en sí mismo por su etiología da fundamento al simbolismo, con todo no forma por sí mismo emblema ninguno. El emblema de la previsión no es la misma hormiga acarreando en despoblado hacia el hormiguero un grano de trigo, sino su representación gráfica o colocación en parte que indique el intento de tomarla como emblema significativo de tal virtud.

---

[11] *Mt* 4,19

[12] «Que significa la cruz mística lo enseñan Ireneo (l. 5), Gregorio (*Orat. I de resurrectione*), Agustín (*in epist.* 119 y 120), Jerónimo y Teofilacto (*in c. 3 ad Ephes.*), donde exponen de la cruz las palabras de San Pablo (Eph 3, 18): «Ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quae sit latitudo, et longitudo, sublimitas et profundum.» Porque latitud es llamado el madero transversal; sublimidad, la parte del madero vertical que sobresale

Tipo y símbolo.

Tiene aplicación aquí la distinción que los escrituristas hacen entre tipo y símbolo, en las figuras proféticas del Antiguo Testamento. Lo que tiene existencia en sí, independientemente de su figuración profética pretendida por Dios, es tipo; símbolo es lo que no tiene más razón de existir, que significar otra cosa, si encarna su idea [13] Figura de Cristo eran Isaac llevando a cuestas la leña del sacrificio, y la serpiente de metal levantada por Moisés en el desierto. Pero Isaac era tipo de Cristo, porque el ser su figura sobrevenía a su misión principal de patriarca del pueblo de Dios; y era símbolo la serpiente de metal, porque no tuvo más misión que ser figura del sacrificio del Calvario, el cual apropiado a cada uno nos libraría de los pecados, como la serpiente mirada libraba de las mordeduras de las serpientes vivas. En esta inteligencia la zorra, el perro, la hormiga serán en sí mismos, si se quiere, tipos de la astucia, fidelidad y previsión; pero sólo reproducidos o colocados en forma o lugar apropiado constituirán un emblema de tales virtudes.

Objeto y representación.

14. La distinción entre el objeto real y su representación tiene su aplicación en la veneración de las imágenes y reliquias. A ella acude San Bellarmino, en la controversia antes citada, para deshacer la acusación de los herejes de su tiempo, que echaban en cara a los católicos el que venerasen todas las cruces, además de la vera cruz, reliquia del Señor; porque decían que la misma razón había para venerar todos los pesebres, todas las lanzas, todas las columnas, etc., además del pesebre, la lanza y la columna de los azotes que tocaron el cuerpo de Cristo. Niega el Santo la paridad, porque la cruz des-

---

del transversal y lleva el título; longitud, lo restante del mismo madero hasta el suelo; profundo, la parte que se hunde en la tierra.

Esta figura significa en primer lugar, toda la perfección del cristiano, según enseña San Agustín; a saber, lo profundo, representa la fe; la sublimidad, la esperanza; la latitud, la caridad, y la longitud, la perseverancia.

Expresa en segundo lugar el efecto de la pasión de Cristo; porque el madero de arriba significa el cielo abierto por la pasión de Cristo y a Dios aplacado; el madero clavado en tierra, el infierno evacuado y el demonio vencido; el madero atravesado que mira a oriente y occidente, todo el orbe terráqueo redimido. Así que por estas razones adoran a Cristo crucificado lo celestial, lo terrenal y lo infernal, como deduce Niseno.

En tercer lugar, los dos brazos de la cruz, bajo el título único de Salvador, significan, dice Ireneo, dos pueblos enlazados entre sí bajo una misma cabeza, Cristo, según aquello de San Juan (12, 32): «Ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum.» San Bellarmino, *De controversiis.* VII, *De Ecclesia triumphante,* l. 2 c. 27 (Ed. Vivès, 1870) 3 256 s.

[13] Prado, J. *Propaedeutica biblica* (Turín, 1931) n. 219.

pués de Constantino no tiene uso civil, no se fabrica ya sino como imagen de la cruz primera del Calvario; y así todas las cruces tienen en sí la razón única de imágenes. En cambio las cunas, lanzas, columnas y demás objetos que intervinieron en la pasión, continúan en sus usos cotidianos y no se fabrican precisamente para representar el pesebre del Señor y los instrumentos de su pasión, y así no tienen de suyo razón de imágenes. Para tener una imagen de tales objetos es menester que se hagan ad hoc, o se les represente gráficamente con caracteres, que declaren ser imagen de las reliquias primeras que tocaron al Salvador. En cambio, toda cruz, aun sin crucifijo, es imagen de la cruz primitiva y del mismo Cristo que murió en ella, porque ya no se fabrican cruces sino para imágenes, y así todas son dignas de veneración [14].

Propiedades del símbolo.

15. La declaración que antecede del concepto de símbolo, permite establecer las siguientes condiciones para que se dé completo, las cuales pueden considerarse como propiedades suyas:

a) Para que un objeto o acción constituyan un símbolo, no basta que se dé en ellos fundamento para el contenido ideológico a que se les quiere ligar, aunque sea este la analogía natural, y no una relación externa. Se requiere además la institución y aceptación general, la cual puede restringir o ampliar lo que da de sí el fundamento, limitadamente eso sí, para que no quede desvirtuado.

Los mismos partidarios del símbolo natural, que limitan su campo a los fundados en la analogía, no pueden desconocer, que aun en tales símbolos se da el convencionalismo, a lo menos en la institución y aceptación, y han de admitir, que, hablando con toda propiedad, no se da simbolo alguno natural en el sentido de que baste la analogía natural en algún objeto respecto de una idea, para que quede sin más constituído en símbolo.

b) Para que los objetos naturales o artificiales de uso corriente constituyan símbolo o emblema, han de estar en lugar o forma que indique su carácter de tales. En un arco de triunfo monumental, una rueda dentada, o una lámpara y un pico, sacados del taller o de la mina, pueden ser el emblema de la industria o la minería, porque puestos en tal sitio aparece claro el intento simbólico que guía la ornamentación del arco. Lo mismo se diga cuando se los emplea en una acción mixta (n. 11). El agua en el bautismo y el pan y vino en la misa son símbolos en su misma realidad, porque la acción en que entran y las palabras rituales que se pronuncian descubren el sentido

---

[14] San Bellarmino, *De controversiis* VII, l. 2 c. 30, 3 264 s.

figurado que toman. Pero fuera de estos marcos ninguna cosa de estas es símbolo, y aun para tales adjuntos es preciso recurrir a su representación figurada, cuando el objeto por su naturaleza no permite el traslado o colocación o el uso simbólico, o por varias razones ello no es práctico. La cruz, como se expuso antes (n. 14), es imagen y símbolo en todas partes, porque ya no tiene aplicación actual y sólo se fabrica para servir de imagen.

II. SU APLICACION AL CORAZON DE JESUS

16. Hora es ya de que pasemos a examinar cómo aplica la encíclica al Corazón de Jesús los conceptos de signo, símbolo, índice e imagen, que hemos analizado. Para superar la obscuridad que envuelve tal aplicación nacida de la manera que ella tiene de presentar tales apelativos, a pares y mezclándolos en un mismo texto y respecto de un mismo objeto al parecer (n. 3), empezaremos por las citas o alusiones, donde se toca alguno de tales conceptos aplicados al Corazón de Jesús, porque acudiendo a la obra de referencia cuyo pensamiento hace suyo la encíclica, lo hallaremos expuesto con más amplitud.

A. Texto de León XIII

Pío XII, hacia el fin del documento, al buscar el remedio para los males modernos que conturban a todo el orbe, en la práctica de la devoción al Corazón de Jesús, dirige gustoso a todos sus hijos las mismas palabras exhortatorias que León XIII al terminar el siglo pasado enderezó a todos los fieles y a cuantos se preocupasen sinceramente del bienestar propio y de la sociedad civil, donde se aplica al Divino Corazón la palabra signo: «He aquí hoy puesta ante nuestros ojos otra enseña (signum) de dichosísimo presagio y todo divina, a saber, el Sacratísimo Corazón de Jesús... brillando entre llamas con refulgente candor; en Él se han de colocar todas las esperanzas, a Él hay que pedir y en Él hay que prometerse la salvación de los hombres (350 s).

El Corazón de Jesús enseña de victoria.

Que la palabra signum signifique aquí enseña militar de combate, augurio de victoria, es cosa manifiesta, atendiendo al contexto de la encíclica de León XIII «Annum sacrum», que recuerda la enseña de la cruz presentada por el cielo a Constantino, como augurio de victoria en su lucha contra Majencio: «In hoc signo vinces». «Cuando la Iglesia en los primeros tiempos se veía oprimida por el yugo de los

césares, se dejó ver del entonces joven emperador en lo alto una cruz, augurio y a la vez causa de la victoria que bien pronto se seguió» [15]. Pío XI, al hacer suyo también este pasaje de León XIII en la encíclica «Miserentissimus», expresamente llama estandarte (vexillum) al Corazón de Jesús: «En los turbulentísimos tiempos de época más reciente..., al extenderse la herejía jansenista..., el benignísimo Jesús manifestó en lo alto a las gentes su Sacratísimo Corazón, como estandarte de paz y caridad, que presagiaba una victoria no dudosa en el combate» [16]. Y que el mismo Pío XII tenía estas ideas y recuerdos en el pensamiento, lo indica el que a continuación proponga también «la devoción al Corazón de Jesús como bandera (vexillum) y manantial (fontem) de unidad, de salvación y de paz» a todos los cristianos que trabajan diligentemente «por establecer el Reino de Cristo en el mundo» (351) [17].

17. Como en el vexillum o estandarte se dibujan animales con carácter de amuleto y de buen agüero para la victoria (n. 7), en el lábaro imperial de Constantino ocupó su lugar la imagen de la cruz, con el mismo cometido. En la aplicación del lábaro de la cruz a la oportunidad actual de la devoción al Corazón Divino, que hizo León XIII con carácter oratorio, pues es evidente que sus palabras no intentaban substituir la cruz procesional de los fieles y ministros del altar por una nueva enseña con el Sagrado Corazón, el paralelismo indica bastantemente que el Corazón de Jesús se entiende por su imagen simbólica, su figura.

Esto manifiestan los rasgos simbólicos que recuerdan sus mismas palabras: «con la cruz sobrepuesta, brillando entre llamas con refulgente candor» [18]. Se ha hecho notar que al trascribirlas la encíclica actual omite, poniendo en su lugar puntos suspensivos, el inciso «con la cruz sobrepuesta», y se ha querido ver en ello segundas intenciones, como facultando el prescindir ya de los símbolos propuestos por Santa Margarita en las futuras imágenes [19]. Pero se hubiera

---

[15] «Annum sacrum»: ASS 31 (1898-1899) 650 s.; CALVERAS, *Los elementos* 582.

[16] AAS 20 (1928) 166 s.; CALVERAS, *Los elementos* 606.

[17] En el radio mensaje a Reggio de 28 de octubre de 1956, fiesta de Cristo Rey, con motivo de la consagración de la Emilia al Corazón de Jesús, insiste Pío XII en esta misma idea, pero cambiando la palabra «vexilum» por «symbolum»: «Cuán cara nos sea esta devoción, lo hemos demostrado recientemente en nuestra carta encíclica «Haurietis aquas», donde la presentamos como *símbolo* de unidad, de salvación y de paz, como escuela de caridad divina, sobre la que como sobre sólido fundamento debe basarse el reino de Dios»: AAS 46 (1956) 831.

[18] «Annum sacrum»: ASS 31 (1898-1899) 651; CALVERAS, *Los elementos* 583.

[19] Creemos que no hay fundamento para tal suposición, según expusimos en nuestro estudio *El objeto del culto al Corazón de Jesús*, 301 s.

debido notar al mismo tiempo que el texto de Pío XII conserva los otros dos rasgos, las llamas y el resplandor.

La herida del Corazón.

Por otra parte, la encíclica que no cita ni una sola vez la corona de espinas, repetidas veces menta la herida del corazón y en forma a la verdad un poco llamativa. «El culto con que honramos el amor de Dios y de Jesucristo... a través del augusto signo del Corazón traspasado del Redentor, clavado en la cruz (cruci affixi)» (338), «La misma figura (simulacrum)... el Corazón traspasado de Cristo puesto en la cruz (in crucem acti)» (343). La alusión a la cruz, que parece redundante a primera vista, creemos que es indicación intencionada para precisar el objeto. La herida, rasgo simbólico de la imagen del Corazón de Jesús, fué real en su Corazón, cuando estuvo pendiente en la cruz, muerto ya. No la conservó en su Corazón glorificado, aunque quedó abierto su costado como sus pies y manos. Así lo supone la encíclica: «Al Padre celestial... muestra su Corazón vivo y como herido y ardiendo con amor más crecido, que cuando exánime, lo hirió la lanza del soldado romano» (337). En el Corazón real de Jesús glorioso la herida actualmente es sólo moral, no física. Es la herida invisible del amor, que nos descubre la herida visible recibida en la cruz. Insiste la encíclica en este rasgo simbólico, que sólo cabe ahora en su Corazón figurado, y no en la representación de su Corazón real. «El Corazón herido del Redentor es índice al vivo y signo del amor Divino» (311). «Los argumentos sobre los que se funda el culto del Corazón traspasado de Jesús» (346). Todos estos textos se refieren directamente a la imagen simbólica exterior del corazón, tal como aparece en el texto que comentamos tomado de León XIII.

Representa a la persona de Cristo.

18. Advirtamos por fin que la imagen simbólica, reconocida como nueva enseña para la lucha de nuestros tiempos, representa a toda la persona de Jesucristo, a quien se refieren las fervorosas expresiones finales de la cita de León XIII: «En Él se han de colocar todas las esperanzas, a Él hay que pedir y en Él hay que prometerse la salvación de los hombres.» Porque así como la victoria que reportó Constantino bajo la enseña de la cruz, augurio y causa a la vez de ella, se obró por el concurso divino actuando en la batalla contra Majencio, así del mismo Jesucristo ha de provenir el remedio eficaz a todos los males presentes, valiéndose como medio del culto a su Corazón, promovido por su figura levantada como enseña en las luchas actuales. Por lo demás son del mismo León XIII estas ideas, expuestas con elocuencia inmediatamente antes del texto que comentamos:

«Los males que hace tiempo nos apremian reclaman urgentemente buscar la ayuda del único, cuya virtud puede repelerlos. Y ¿quién puede ser éste, fuera de Jesucristo Unigénito de Dios? Hay que recurrir, pues, al que es camino, verdad y vida. Nos hemos desviado, hay que volver al camino; se han obscurecido las inteligencias, hay que desvanecer las tinieblas con la luz de la verdad; la muerte reina doquier, hay que acogerse a la vida. Entonces al fin se podrán sanar tantas heridas... y brillará de nuevo el esplendor de la paz y cesarán las espadas y caerán las armas de las manos, cuando todos acepten de grado el imperio de Cristo y le obedezcan, y confiese toda lengua que Jesucristo es el Señor en la gloria del Padre» [20].

B. Las revelaciones a Santa Margarita

Su importancia.

19. Otra vez emplea la encíclica la palabra signo aplicada al Corazón de Jesús en el mismo sentido de presagio y prenda (pignus) de remedio para las necesidades actuales, cuando presenta las revelaciones del Sagrado Corazón a Santa Margarita como el último paso en la manifestación y proposición del amor divino, para mover a los hombres al debido retorno; pero al mismo tiempo de conformidad con este fin lo propone como reclamo para atraer la atención de los hombres a considerar y honrar el amor de Dios hacia el género humano.

«La importancia (de tales revelaciones) está en que Cristo Nuestro Señor, mostrando su Sacratísimo Corazón, quiso de modo extraordinario y singular, atraer la atención de los hombres a contemplar y honrar el misterio del amor misericordioso de Dios hacia el género humano. Ya que con esta peculiar manifestación Cristo, con palabras expresivas y reiteradas, señaló a su Corazón como símbolo que excitase a los hombres a conocer y reconocer su amor, y a la vez lo constituyó como señal (signum) y prenda (pignus) de misericordia y gracia para las necesidades de la Iglesia en nuestros tiempos» (340).

Merecen especial atención los postremos renglones. El mismo Cristo con esta peculiar manifestación con palabras expresivas y reiteradas, en la imagen de su Corazón, que mostraba, señaló un símbolo o reclamo que atrayendo su atención excitase a los hombres a conocer y reconocer su amor, y a la vez puso en ella un signo, señal o enseña de feliz presagio, prenda de su misericordia y gracia para las presentes necesidades de la Iglesia.

---

[20] Phil 2, 11. «Annum sacrum»: ASS 31 (1898-1899) 650; Calveras, *Los elementos* 582

El mensaje del Sagrado Corazón.

20. Semejante apelación al testimonio categórico de Cristo en las revelaciones a la Santa visitandina, hecha por Pío XII en la seriedad de una encíclica, nos lleva a examinar el mismo mensaje del Sagrado Corazón en los escritos de su confidente para tomarlo como base segura de interpretación del pensamiento pontificio. Como punto de partida copiemos el texto más explícito:

«Y me hizo ver, que el ardiente deseo que tenía de ser amado de los hombres y de apartarlos del camino de perdición, adonde Satanás los precipitaba en tropel, le había hecho formar el designio de manifestar su Corazón a los hombres, con todos los tesoros de amor, misericordia, gracia, santificación y salvación que contenía, a fin de que a cuantos quisiesen rendirle y procurarle todo el honor, amor y gloria, que estuviese en su poder, los enriqueciese El con abundancia y profusión de estos divinos *tesoros del Corazón de Dios,* que era *la fuente de ellos,* al cual *era menester honrar bajo la figura del corazón de carne, cuya imagen* quería que *fuese expuesta,* y que yo *la llevase encima sobre el corazón,* para imprimir en él su amor, y colmarlo de todos los dones de que estaba lleno, y para destruir todos los afectos desordenados. Y que derramaría sus gracias y bendiciones, dondequiera que esta *santa imagen se expusiese para honrala*» [21]. «Me aseguró que tenía singular placer en *ser honrado bajo la figura del corazón de carne,* cuya *imagen* quería que *fuese expuesta en público,* a fin de mover, añadió, por este medio el corazón insensible de los hombres» [22].

«Y que esta devoción era como el último esfuerzo de su amor, que quería favorecer a los hombres en los últimos siglos con esta redención amorosa, para sustraerlos del imperio de Satanás, que quería destruir, para ponerlos bajo la suave libertad del imperio de su amor, que quería restablecer en los corazones de cuantos quisieran abrazar esta devoción» [23].

Tres puntos toca el mensaje del Corazón de Jesús, el objeto directo del culto con la figura o imagen simbólica que lo representa, las promesas hechas a su práctica, y la finalidad manifestativa de la imagen. Al presente sólo nos interesan las particularidades que propone en el mismo objeto.

21. Lo que se venera es el Corazón de Dios bajo la figura del corazón material, según consta en las palabras subrayadas del texto: «al cual (el Corazón de Dios) es menester honrar bajo la figura del corazón de carne».

El Corazón afectivo de Cristo.

El Corazón de Dios está aquí por el Corazón de Jesús, como es claro con sólo reparar en el contexto. Se habla de los tesoros divinos de

---

[21] Carta 133 al P. Croiset (3-11-89), CALVERAS, *Los elementos* 651.
[22] Variante según el P. Croiset. Ibid. nota 1.
[23] Ibid. 652.

amor, misericordia, gracia, santificación y salvación, con que Jesucristo quiere enriquecer a cuantos quisieren rendir y procurar a su Corazón todo el honor, amor y gloria, que estuvieren en su poder, y a este fin había formado el designio de manifestar su Corazón con todos estos tesoros. Ahora bien, de tales tesoros se dice que es su fuente el Corazón de Dios, y como el arca que los contiene el Corazón de Jesús. No hay aquí dos corazones, sino dos expresiones o metáforas de una misma realidad, el Corazón de Jesús, merecedor y depositario de tales tesoros.

Por tal Corazón de Jesús, Corazón de Dios, se entiende aquí la vida afectiva humana y divina de Jesucristo, su Corazón afectivo, porque es manifiesto que el corazón de carne, tomado aisladamente, no es la fuente de los divinos tesoros enumerados en el texto, los que el divino Redentor nos ganó entregándose voluntariamente a la muerte, movido de la divina caridad que reinaba en su voluntad y sensibilidad; ni es menos claro que tales tesoros no los guarda materialmente el órgano del pecho de Jesús; y por fin bastantemente indica la afectividad divina en el Corazón venerado, la misma expresión Corazón de Dios, fuente de los divinos tesoros de amor y misericordia, que se verifica en la divina caridad y misericordia, fuente inagotable y tesoro infinito.

La imagen simbólica.

22. El Corazón de Dios, al manifestarse en la devoción al Corazón de Jesús, ha de hacerse sensible, lo mismo para llamar la atención de los fieles a considerar y reconocer la divina caridad y misericordia, que para recibir de ellos los actos de veneración y culto, y por tal razón es necesaria una figura, bajo la cual se presente y se le honre (n. 9). A tal menester responde la visión de un corazón caracterizado, que sirve de introducción al mensaje del Corazón de Jesús.

«Después de esto se me presentó el Divino Corazón, como en un trono de llamas, más resplandeciente que el sol, y transparente como un cristal, con la llaga adorable, y estaba rodeado de una corona de espinas, que significaba las punzadas que nuestros pecados le dan, y una cruz encima, que significaba, que desde los primeros instantes de su encarnación, es decir, desde que el sagrado Corazón fué formado, estuvo la cruz plantada en él, y que desde aquellos instantes estuvo lleno de todas las amarguras que habían de causarle las humillaciones, pobreza, dolores y desprecios, que la sagrada humanidad había de sufrir durante el curso de su vida y en su sagrada pasión» [24].

---

[24] Ibid. 651.

Reparemos ahora en los pormenores. El corazón más resplandeciente que el sol y transparente como un cristal, figura estilizada y espiritualizada, en nada parecida a la forma real del corazón orgánico, es representación o imagen del Corazón afectivo, es decir, de las potencias espirituales y sensibles que lo constituyen, y por tanto también del corazón físico complemento del apetito sensitivo. Vale ciertamente por éste, pero no representa únicamente a él. Los rasgos simbólicos que completan la imagen del Corazón afectivo son: la corona de espinas, que rodea el corazón; una cruz encima, las llamas, entre las cuales como en un trono se presentó, y la llaga adorable. Santa Margarita sólo propone la significación espiritual o simbolismo de la corona de espinas y de la cruz. El sentido simbólico de la herida del corazón era ya corriente en la veneración de los fieles. San Buenaventura vió ya en ella como un rasgo simbólico intencionado: «Por esto fué herido (tu Corazón), para que por la herida visible viésemos la herida invisible de amor» [25], testimonio que recoge la encíclica de Pío XII (337). Por el contexto de la visión siguiente, en que las llamas toman mucho relieve, aparece claro que se refieren al incendio de amor en que ardía al Corazón de Jesús.

«Una vez entre otras (en uno de los primeros viernes), que estaba expuesto el Santísimo Sacramento... se me presentó Jesucristo, mi benigno dueño, todo radiante de gloria, con sus cinco llagas brillantes como cinco soles, y de la sagrada humanidad salían llamas por todas partes, pero especialmente del pecho, que parecía un horno, y habiéndose abierto, me descubrió su amantísimo y amabilísimo Corazón, que era el vivo foco de las llamas» [26].

Ante la vista del Corazón, foco vivo de las llamas, le descubrió Jesucristo «las maravillas inexplicables de su puro [amor], y hasta qué exceso le había llevado el amor a los hombres, de quienes no recibía más que ingratitudes y desprecios» [27]. No cabe duda que amor que a tal exceso llevaba estaba representado en el foco vivo de llamas de su Corazón, y por lo tanto las llamas en la imagen simbólica de la visión anterior significaban el amor de Jesucristo. En cambio ninguna indicación de sentido simbólico hemos hallado para el resplandor, con que en todas las visiones aparece Cristo, su Corazón y sus llagas [28].

---

[25] San Buenaventura, Opusc. X *Vitis mystica* c. 3 n. 5: *Opera omnia* (Quaracchi, 1898) t. VIII 164.

[26] *Autobiografía,* Calveras, *Los elementos* 652.

[27] Ibidem.

[28] Además de los dos textos citados, se menciona el resplandor en este otro pasaje, donde se da cuenta de las apariciones repetidas en los primeros viernes de mes: «Se me representaba el sagrado Corazón como un brillante sol de luz esplendorosa, cuyos ardentísimos rayos caían a plomo sobre mi corazón, que se sentía en el acto abrasado de tan vivo fuego, que me parecía iba a reducirme a cenizas.» Ibid. 650.

León XIII recogió este rasgo junto con las llamas y la cruz, como vimos antes, al referirse al Corazón de Jesús como lábaro de nuestros tiempos, y Pío XII lo reproduce con las llamas al citar las palabras de León XIII (n. 16).

Las primeras imágenes.

23. La primera realización sobre papel de la imagen del Corazón de Jesús la hizo a pluma la misma Santa Margarita para sus novicias, que querían obsequiarla en su fiesta onomástica (20 de julio de 1685). Aunque ella tendría bien viva la forma con que se le apareciera el Sagrado Corazón once años había, con todo, al querer dibujar lo que tantas veces había contemplado, se guió por una de las imágenes corrientes entonces de las llagas e instrumentos de la pasión [29]. Un corazón, que valía por el cuerpo de Jesucristo, aparecía con la llaga y tres clavos, sobresaliendo por encima la cruz, y enmarcada toda la composición en la corona de espinas. A veces salían llamas del corazón. Esto, ni más ni menos, trazó en el papel la Santa, agrandando la herida hasta ocupar de parte a parte transversalmente todo el corazón, muy abierta en toda su longitud para dar lugar a la palabra «charitas». La bordea por abajo una hilera de gotas de sangre e hilitos de agua, y del cuello del corazón salen las llamas que envuelven la cruz. Toda esta composición está encuadrada en la corona de espinas. Copió también los tres clavos, dos encima y uno debajo de la herida, que no había visto en las apariciones del corazón simbólico.

Pero al reproducir la imagen de las llagas y la pasión dió otro significado a los elementos que la componían, y así resultó una imagen radicalmente distinta. El modelo era una imagen sin símbolos, porque la cruz, corona de espinas, clavos y llaga se referían a los instrumentos y heridas reales de la pasión, y la del Sagrado Corazón es imagen con símbolos, porque han tomado sentido espiritual la cruz, la corona de espinas y la misma llaga. Y porque no se asignó significación particular a los clavos, éstos han desaparecido posteriormente. En las estampas de las llagas, la figura del corazón representaba el cuerpo de Cristo, y su persona considerada como amante, cuando despedía llamas, símbolo del amor; en la imagen del Corazón de Jesús la figura sensibiliza y representa su vida afectiva divina y humana, su Corazón afectivo, y en él también al corazón físico.

La figura del corazón.

24. Esta doble representación de la figura del corazón se da en las estampas del Corazón de Jesús, proporcionadas por la Madre Greyfié,

---

[29] CALVERAS, *Los elementos* 76-78.

superiora de Semur, que Santa Margarita repartía recomendándolas. La imagen del Corazón de Jesús, con los tres clavos, la herida, las llamas desbordando en derredor por ocho focos y la cruz encima, está en el centro de dos coronas concéntricas, la interior de lazos, la exterior de espinas, ambas con corazones entrelazados, 15 en la de lazos y 8 en la de espinas, representación de las almas devotas del Sagrado Corazón, cuyo simbolismo explicaba la Santa, diciendo que «los que están en la corona de espinas, que rodea a este amable Corazón, son los que le aman y siguen por los sufrimientos, y los que están en los "lazos de amor" son los que le aman con amor regocijado» [30]. Los corazones que están en ambas coronas representan a las almas devotas, como imágenes y no como símbolos; en cambio el corazón central, con las llamas desbordando por ocho focos, es imagen del Corazón afectivo de Jesús, pero completada con símbolos, focos de llamas que simbolizan el amor, corona de espinas, cruz y herida con su sentido espiritual. Propiamente hablando es una «imagen simbólica», expresión empleada por Pío VI en carta a Escipión de Ricci [31]. Es imagen por la figura del corazón, que representa al Corazón afectivo, y simbólica por los símbolos complementarios de llamas, cruz, etc. El símbolo del amor lo forman propiamente las llamas, no toda la figura; pero hablando con menos precisión puede decirse de toda la imagen que es símbolo del amor (n. 9), expresión que por otra parte no indica todo el valor de la figura exterior del Corazón de Jesús, porque ésta, además de símbolo del amor, por el rasgo de las llamas, es imagen representativa del mismo Corazón afectivo, fuente del amor.

Un solo objeto.

25. Por fin téngase presente que el Corazón afectivo de Jesús en sí mismo y la imagen simbólica que lo sensibiliza y representa, forman como un todo en orden a la veneración, son el objeto completo del culto, ya que la imagen no tiene más razón de ser que hacer sensible el objeto venerado. Así, pues, presentar la imagen equivaldría a presentar la misma cosa representada por ella, y puede decirse de la imagen lo que es propio del objeto significado. Cuando el Corazón de Jesús abrió su pecho a Santa Margarita y, mostrándole su Corazón, le dijo las palabras de todos sabidas: «He aquí el Corazón que tanto

---

[30] Carta 52 a la M. de Soudeilles (15-9-96), CALVERAS, *Los elementos* 680. Cf. Ibid. 106.

[31] «Esta Santa Sede ha declarado lo bastante a dónde tiende la substancia de esta devoción, a que meditemos y veneremos la inmensa caridad y generoso amor de nuestro Redentor divino en la imagen simbólica del corazón», CALVERAS, *Los elementos* 574.

ha amado a los hombres», le hablaba de su Corazón afectivo, con el que verdaderamente nos ha amado, no del Corazón de carne exclusivamente, mientras le presentaba la figura sensible de un corazón. Y al revés, puedo afirmar con Pío XII, que en esta aparición Jesucristo «señaló a su Corazón como símbolo, que excitase a los hombres a conocer y reconocer su amor» (340) (n. 19), porque lo presentó bajo la imagen del corazón de carne, que entre sus rasgos cuenta con las llamas símbolo de su amor, y puede ser llamada símbolo de él, hablando con menos precisión (n. 9).

C. Signo e imagen

26. Con la luz que hemos sacado, acudiendo al autor citado o aludido en dos textos de la encíclica, para aclarar el sentido de las palabras «signo» e «imagen», nos será fácil precisarlo también en los demás lugares donde estas palabras figuran. Veamos primeramente los que se refieren a la imagen simbólica exterior del Corazón de Jesús.

Imagen simbólica.

No cabe duda que de ésta se trata en el pasaje que copiamos en la introducción, donde se condena a los que piensan «que la imagen del Corazón de Cristo nada significa superior a su amor sensible, y por tanto no es tal que en ella se apoye como en un nuevo fundamento el culto de latría» (343) (n. 2). Porque a manera tan falsa de interpretar las sagradas imágenes se contrapone la doctrina de los doctores católicos sobre el culto relativo que se les tributa, el cual, no para en ellas, sino que se dirige a la persona que representan. «Así, pues, a la misma Persona del Verbo Encarnado, como a su fin, se dirige el culto ciertamente relativo que a las imágenes se da, ora sean reliquias relacionadas» con la pasión, «ora la misma figura (simulacrum), que las supera a todas en fuerza expresiva, a saber, el Corazón traspasado de Cristo puesto en la cruz» (343). Hicimos notar antes que estas últimas palabras «Cristo puesto en la cruz», añadidas al Corazón traspasado, tenían por objeto indicar que se trataba de la imagen exterior, donde únicamente puede ponerse el rasgo simbólico de la herida, que actualmente no está en el corazón real de Cristo glorioso (n. 17). Por este mismo pormenor de la herida de Cristo en el Corazón, referida a la permanencia en la cruz, es manifiesto que habla igualmente de la imagen simbólica este otro texto con la palabra «signo»: «El culto con que veneramos el amor de Dios y de Jesucristo para con el linaje humano, a través del augusto *signo* del Corazón traspasado del Redentor clavado en la cruz» (338).

Se juntan las palabras «signo» e «índice» en otros dos ejemplos,

que deben interpretarse como referidas al corazón completo, donde «signo» se justifica por la imagen simbólica, «índice» por el Corazón físico, según se verá al tratar de este concepto (n. 30), e «índice al vivo» por la figura del Corazón.

«Este culto es un excelentísimo acto religioso, en cuanto exige de nosotros una plena y entera consagración al amor del Divino Redentor, del que es *índice al vivo* y *signo* el Corazón herido» (311).

Las imágenes literarias, con que se propone el amor de Dios en la Sagrada Escritura, «bien pueden considerarse como anticipo de lo que había de ser *signo* e *índice* nobilísimo del amor divino, a saber, el Corazón sacratísimo y adorable del Divino Redentor» (317).

La misma aplicación al corazón completo, por razón de la imagen simbólica, hay que ver en la palabra «imagen» de los siguientes textos: «Sólo poco a poco y progresivamente ha sido honrado con los homenajes de un culto particular el mismo Corazón, como *imagen* del amor humano y divino que radica en el Verbo Encarnado» (339), «El Corazón de nuestro Salvador representa de alguna manera la *imagen* de la divina Persona del Verbo, y asimismo de sus dos naturalezas, a saber, la humana y la divina» (336), «En el Sagrado Corazón, según advierte nuestro predecesor de feliz memoria León XIII, está el símbolo y la *imagen al vivo* de la infinita caridad de Jesucristo, que nos mueve a la mutua correspondencia de amor» (317) (n. 1).

Este Pontífice propone tal advertencia, para justificar, que la consagración se dirija al Augustísimo Corazón de Jesús, aunque «ello no sea otra cosa que consagrarse y obligarse a Jesucristo» [32]. El Corazón de Jesús no se toma aquí, como es claro, por el Corazón físico exclusivamente, sino por el Corazón completo, objeto e imagen.

Antes de la divulgación del culto al Sagrado Corazón bajo la imagen simbólica actual servía de imagen para mover a los fieles al retorno de amor la herida del corazón del Crucificado: «La herida del Corazón Sacratísimo de Jesús, pasado ya de esta vida mortal, constituye a través de los siglos la *imagen al vivo* de aquella caridad con que de propia iniciativa Dios dió a su Unigénito para redimir a los hombres, y Cristo nos amó... ardientemente» (334).

Imagen natural.

27. Pero ambas palabras «signo» e «imagen» se aplican también a la *imagen natural* (n. 10), que está no en la figura simbólica, imagen accidental, sino en el mismo Corazón real de Jesucristo, en cuanto

---

[32] «Annum sacrum»: ASS 31 (1898-1899) 649; CALVERAS, *Los elementos* 580.

por la armonía entre su amor sensible y espiritual con el amor divino, constituye como una señal y huella de este amor divino:

«A la luz de la fe por la cual creemos, que en la Persona de Cristo están unidas ambas naturalezas, humana y divina, podemos concebir las estrechísimas relaciones que existen entre el amor sensible del Corazón físico de Jesús y el doble amor espiritual, a saber, el humano y el divino. Porque hay que decir, de estos amores no sólo que coexisten en la adorable Persona del Divino Redentor, sino también que se unen entre sí con vínculo natural, en cuanto al amor divino están subordinados el humano y el sensible, los cuales constituyen una semejanza (similitudo) analógica de aquél. Que no pretendemos, que el Corazón de Jesús haya de entenderse de manera, que exista y se adore en él la que llaman *imagen formal*, o sea, el *signo* perfecto y absoluto de su amor divino, como quiera que su infinita esencia de ninguna manera puede ser adecuadamente representada por imagen alguna creada; sino que el fiel cristiano, al venerar al Corazón de Jesús, adora a una con la Iglesia, un *signo*, y una como *huella* (quasi vestigium) de la caridad divina, que llegó al extremo de amar con el Corazón del Verbo Encarnado al género humano con tantos crímenes contaminado» (344).

La misma concepción de la imagen natural de la divina caridad en la armonía de los tres amores en el alma de Cristo se indica más brevemente en este texto:

«Sabiendo que en el alma santísima de Jesucristo reina perfecta consonancia y armonía... es manifiesto que con todo derecho podemos contemplar y venerar el Corazón del Divino Redentor como *imagen* expresiva de su caridad» (328).

Bajo otro aspecto el Corazón afectivo del Redentor es imagen natural de la divinidad, en la plenitud de la misericordia. Así lo declara la encíclica, comentando a San Pablo:

«A fin de que seáis capaces de comprender... la caridad de Cristo, para que seáis colmados de toda plenitud de Dios [33]. De esta plenitud de Dios, que lo abarca todo, es *imagen* esplendidísima el mismo Corazón de Jesús, es decir, de la plenitud de la misericordia, que es propia del Nuevo Testamento» (342).

Signo real.

28. Por fin la palabra «signo» aparece alguna vez en su sentido propio original de signo real, señal, prueba o demostración de la existencia de algo. El don del Espíritu Santo enviado a los apóstoles fué

---

[33] Eph 3,14 16-19.

la primera demostración de la caridad de Redentor, después de la ascensión:

«El don del Espíritu Santo enviado a los apósteles, es la primera señal (signum) manifiesta de su munífica caridad, después de su triunfal ascensión a la diestra del Padre. Pues a los diez días el Espíritu Paráclito, dado por el Padre, descendió sobre ellos congregados en el cenáculo, como les había predicho» (334).

En vez de la palabra «signo» se emplea su explicación «testimonio» en este ejemplo: «La ferviente caridad, que las almas favorecidas con celestiales carismas sentían por el adorable Redentor y por sus llagas, como *testimonios* de su infinito amor, capaces, como los que más, de quebrantar los corazones» (340). La misma finalidad de publicación se atribuye a las cicatrices o señales de las llagas en el cuerpo glorioso de Cristo, respecto de su triple victoria sobre el mundo: «Lleva en las manos, en los pies y en el costado las esplendentes *señales* (signa) de sus llagas, que *representan* la triple victoria por Él alcanzada, a saber, del demonio, del pecado y de la muerte» (334).

Resumen.

Resumiendo ahora la minuciosa disquisición, que sobre los sentidos y empleos de las palabras «signo» e «imagen» acabamos de realizar, queden bien fijos los resultados siguientes:

I. Signo se aplica: *a*) a la *imagen simbólica* del Corazón de Jesús, sea considerada como enseña de buen agüero para los males presentes y prenda de la misericordia divina (nn. 16, 19), sea como imagen representativa del Corazón afectivo (nn. 17, 26); *b*) a las *llagas* y al *don del Espíritu Santo,* como signo real o prueba (n. 27); *c*) al *Corazón afectivo* de Jesús, como signo en la naturaleza (n. 27).

II. Imagen significa: *a*) la *imagen simbólica* representativa del Divino Corazón (nn. 20, 26); *b*) la *representación* expresiva del amor divino *en la herida* (n. 26); *c*) la *imagen natural* del mismo divino amor o de la plenitud de la divina misericordia *en el Corazón afectivo* de Jesús (n. 27).

D. Indice

29. Es una novedad en los documentos oficiales de la Iglesia hacer intervenir el concepto de «índice» para razonar la veneración particular del Corazón de Jesús. La encíclica «Haurietis aquas» lo toma por su cuenta y lo aplica en todo su alcance al Corazón físico en primer lugar. Por fortuna aquí el mismo texto da indicaciones bastantes para precisar su contenido.

Expresión de los sentimientos.

Insiste ella en la existencia y actuación de los sentimientos sensibles del Corazón de Jesucristo, y para comprobarlas acude a los evangelistas y a los escritores eclesiásticos, los cuales, aunque «no describen de intento el corazón de nuestro Redentor, vivo y dotado de la capacidad de sentir, no menos que el nuestro, palpitando y vibrando por los varios movimientos y afectos del alma y por la ardentísima caridad de su doble voluntad; sin embargo, frecuentemente ponen de relieve su divino amor y las conmociones sensibles que lo acompañan, tales como el deseo, la alegría, la tristeza, el temor, y la ira, según se traslucen por su rostro, palabras y ademanes» (327). Tales muestras exteriores son indicio o indicación del sentimiento actual que reina en el corazón. El indicador o índice exterior principal es el rostro. Así lo advierte la encíclica:

«Principalmente el rostro de nuestro adorable Salvador fué el índice y como espejo fidelísimo de aquellos afectos, que conmoviendo en varios modos al alma, como olas que entrechocaban llegaban a su Corazón santísimo, y allí rompiendo lo alteraban» (327).

Aplica aquí la encíclica las advertencias de psicología humana y reacciones concomitantes que hace el Angélico: «La perturbación de la ira llega hasta los miembros exteriores, y principalmente a aquellos en que se refleja mejor la huella del corazón, como en los ojos y en la cara y en la lengua» [34] (327).

Pero el mismo corazón tiene manifestadores o indicadores más directos de los sentimientos del alma que llegan a perturbar su mismo ritmo, a saber, las palpitaciones y latidos. Indices los llama también la encíclica, al describir los sentimientos del Sagrado Corazón en los actos trascendentales de su vida:

«Mas ¿quién podrá describir dignamente los latidos del Divino Corazón, *índices* de su infinito amor, que provocó en aquellos instantes en que dió a los hombres los más preciosos dones, esto es, a sí mismo en el Sacramento de la Eucaristía, a su Madre Santísima, y nuestra participación en el oficio sacerdotal?» (331).

Por los latidos o cambio de ritmo que delata el pulso, supera el corazón al rostro en el papel de indicador o índice de los sentimientos íntimos del Redentor. «Con toda razón, pues, es considerado el Corazón del Verbo Encarnado como el principal *índice* y símbolo de aquel triple amor con que el Divino Redentor ama continuamente al Eterno Padre y a todos los hombres» (329).

---

[34] *Summa theol.* 1-2 48 4.

El Corazón de Jesús índice perpetuo.

30. Cómo el Corazón físico de Jesús cumplió en su vida mortal y continúa en su vida gloriosa su cometido de índice del amor del Salvador aparece en el siguiente pasaje, donde Pío XII nos invita a meditar devotamente los latidos del Corazón Divino:

«Debemos meditar con mucho afecto los latidos de su Sacratísimo Corazón, con los cuales parecía como que contase el tiempo de su terrena peregrinación, hasta aquel momento en que, como testifica el Evangelista, «clamando con gran voz, dijo: «Todo está consumado». E inclinando la cabeza entregó su espíritu» [35]. Entonces se paró y cesó la palpitación de su Corazón, y su amor sensible quedó suspendido, hasta que triunfante de la muerte, se levantó del sepulcro. Y después que su cuerpo, conseguido el estado de la gloria sempiterna, se unió de nuevo al alma del Divino Redentor, vencedor de la muerte, su Corazón Sacratísimo no ha dejado nunca, ni dejará de palpitar con imperturbable y plácido latido, ni cesará tampoco de *significar* su triple amor, con que el Hijo de Dios se une al Padre y a la humanidad entera, de quien es su cabeza mística con pleno derecho» (328 s).

A todo este complejo de ideas se refiere la palabra índice, cuando al principio de la encíclica se propone como razón para tributar especialmente culto de latría al Corazón de Jesús, que éste «más que ningún otro miembro de su cuerpo es índice natural o símbolo de su inmensa caridad hacia el género humano» (316).

Otras aplicaciones.

31. «Indice» se junta a «signo» en dos ejemplos citados ya al tratar del signo (n. 26), que deben interpretarse como referidos al corazón completo. En ambos «signo» se justifica por la imagen simbólica, «índice» por el Corazón físico, en la forma que aquí se ha expuesto, y la expresión «índice al vivo» por la figura del corazón. Las imágenes literarias, con que se propone el amor de Dios en la Sagrada Escritura, «bien pueden considerarse como un anticipo de lo que había de ser *signo* e *índice* nobilísimo del amor divino, a saber, el Corazón sacratísimo y adorable del Divino Redentor» (317), «Del (divino amor) es *índice al vivo* y signo el Corazón herido» (311).

«Indice» no relacionado con el Corazón de Jesús aparece en la encíclica en el sentido de descubridor de «la caridad verdaderísima con que amaba Dios al género humano» en el Antiguo Testamento, dicho de las expresiones afectuosas de los textos sagrados: «Las expresiones de afecto humano, familiar y paternal, que se leen en los salmos, en los escritos de los profetas y en el Cantar de los Cantares son *in-*

---

[35] Mt 27,50; Io 19,30.

dices y declaraciones de la caridad verdaderísima con que Dios amaba al género humano» (323). Tiene la equivalencia de prenuncio de la Nueva Alianza en este pasaje: «La Alianza que pactó Moisés entre el pueblo y Dios fué tan sólo símbolo e *índice* de la Nueva Alianza» (320). Esta misma idea de prenuncio se repite bajo la palabra «auspicium», augurio, anticipo. «Las imágenes conmovedoras con que la Sagrada Escritura inculca la caridad divina», de que se ha hablado ahora mismo, «pueden considerarse como *anticipo* (auspicium) del Corazón Sacratísimo del Redentor, que había de ser signo e índice nobilísimo del amor divino» (317), «Tal amor de Dios, ternísimo, indulgente y longánime», para con el pueblo de Israel, «parece de verdad crecido y subido amor; pero no fué más que un *augurio* (auspicium) de la futura encendidísima caridad, que el Redentor prometido a los hombres, de su Corazón amantísimo había de extender a todos» (315).

Resumen.

En resumen, ÍNDICE se aplica a los latidos del corazón como descubridores de los sentimientos, y por ellos el mismo corazón físico es el índice principal, mejor que el rostro, de aquel triple amor con que el Divino Redentor ama continuamente al Padre y a los hombres (327) (nn. 29, 31). En este sentido el corazón material es «índice natural» de su inmensa caridad, más que ningún otro miembro de su cuerpo, y por ello se le tributa por razón especial el culto de latría (316). A este corazón se refiere la expresión «índice nobilísimo» del amor divino (317), y a su figura en la imagen simbólica, «el corazón herido», la designación «índice al vivo» del mismo amor (311), empleadas juntamente con la palabra signo (nn. 26, 31).

Indice se dice de las expresiones de afecto humano de los libros del Antiguo Testamento, como declaraciones descubridoras de la caridad verdaderísima con que Dios amaba al género humano (323), y también, al lado de la palabra símbolo, del pacto de Moisés como una idea y prenuncio de la Nueva Alianza (320) (nn. 6, 31).

E. SÍMBOLO

32. No es posible llegar a tanta claridad en descifrar el sentido y empleo de la palabra «símbolo» en la encíclica «Haurietis aquas», donde este concepto no tiene la exclusiva para motivar la veneración del Corazón de Jesús, como generalmente se le daba hasta ahora, ni el relieve que le prestan algunas de sus traducciones, que vierten sistemáticamente por símbolo y simbolizar otros conceptos afines no corrientes en la manera ordinaria de proponer la devoción al Corazón Divino.

Causas de la imprecisión en su uso.

La palabra símbolo puede tomarse en su sentido estricto de vincular a algo exterior y sensible un contenido ideológico, v. gr., a la corona de espinas de la imagen del Sagrado Corazón, las punzadas que nuestros pecados le dan (n. 22), o con significación más amplia, atendiendo a la finalidad de reclamo hacia una idea religiosa o moralizadora, a que la imagen mira también, además de su objeto propio, que es representar la cosa que figura. De ello nace la impropiedad, bastante en uso, de llamar imagen al símbolo no representativo, o al revés, símbolo a la imagen que no tiene significación simbólica (nn. 9 24, 25). El intercambio de nombre es más ocasionado cuando una misma cosa es a la vez imagen y símbolo, como la imagen del Corazón de Jesús propuesta por Santa Margarita, y puede tenerse por justificado, cuando no precisa o no se intenta afinar los conceptos. Lo mismo cabe hacer con símbolo e índice, por la parte común que tienen de signo o manifestación, cuando versan sobre cosas abstractas o espirituales. Este es el caso de la encíclica, con la agravante de que, al aplicar el concepto de símbolo, se refiere también al corazón completo de Jesús, sin distinguir de qué componente lo afirma, y cuando nombra el corazón físico a veces lo entiende comprendido en el apetito sensitivo, del cual es complemento para la conmoción orgánica de las emociones, y aun lo toma por este mismo apetito [36]. Ejemplos de todo nos saldrán al paso, al examinar la palabra símbolo en los varios pasajes de la encíclica.

Indice y símbolo antitéticos.

Después de las palabras copiadas antes, según las cuales con toda razón el Corazón del Verbo Encarnado es tenido como el principal índice y símbolo de su triple amor (n. 30), la encíclica enumera lo que con él se simboliza:

«Es a saber, *símbolo* del divino amor, que comunica con el Padre y el Espíritu Santo, y que solo en El, como Verbo Encarnado, se manifiesta a nosotros por medio del caduco y frágil cuerpo humano... Es además *símbolo* de aquella ardentísima caridad, que infudida en su alma, enriquece la voluntad humana de Cristo... Y por fin, y esto más natural y directamente, es *símbolo* también de su afecto sensible, ya que el cuerpo de Jesucristo... goza de perfecta capacidad de sentir y percibir, mejor sin duda que todos los demás cuerpos» (328).

---

[36] Véanse los comprobantes en nuestro artículo *El objeto del culto al Corazón de Jesús,* 118-120.

¿A qué se refiere aquí concretamente la palabra símbolo? Parece que al Corazón físico directamente, pues a éste sin duda se aplica el concepto de «principal índice», que encabeza todo el párrafo, y a continuación se añade «y símbolo». Pero la cosa no es tan evidente, porque en otro pasaje posterior, al justificar la encíclica el empleo de la imagen del Sagrado Corazón repite, partiendo de la imagen, la enumeración de los tres amores simbolizados, con lo que da a entender que la razón de símbolo, mirando su finalidad de reclamo, está en la imagen simbólica exterior, no en el mismo corazón físico escondido en el pecho:

«Y así de una cosa corporal, como es el Corazón de Jesucristo (que vemos en la imagen), y de su natural significación, apoyados en la fe cristiana, podemos y debemos subir, no sólo a contemplar su amor sensible, sino más arriba a considerar y adorar su excelentísimo amor infuso, y finalmente, en un vuelo suave y sublime a un mismo tiempo (elevarnos) hasta meditar y adorar el amor divino del Verbo Encarnado» (343).

Tampoco arguye que se refieran a un mismo objeto, el que «índice natural o símbolo» figuren juntos en el texto del principio de la encíclica (316) (n. 1), donde se aducen como razón para tributar por motivo especial el culto de latría al Corazón de Jesús, de que se trató ya, al hablar del índice (n. 30). Y ello porque al fin de la declaración del culto, al vindicar la legitimidad de la imagen del Corazón Divino, se dice que «en ella se apoya como en un nuevo fundamento el culto de latría» que se tributa al Corazón de Jesús (343) (n. 26). Confirman esta interpretación las palabras de León XIII, que se ponen a continuación en el pasaje que examinamos: «En el Sagrado Corazón está el *símbolo* y la *imagen* al vivo de la infinita caridad de Jesucristo, que nos mueve a la mutua correspondencia de amor» (317). Tales palabras han de entenderse de la imagen simbólica en el corazón completo, según se dijo ya (n. 26).

Equivalencia entre símbolo e imagen.

33. La equivalencia entre «símbolo» e «imagen» se descubre comparando textos paralelos. Examinemos en primer lugar los que reconocen la novedad del culto al Corazón de Jesús, como símbolo de su amor. Confiesa llanamente la encíclica, que tal relación vinculada al corazón de carne, no se puede fundar en la Sagrada Escritura y los doctores eclesiásticos: «Es indudable que en los Libros Sagrados no se hace mención cierta de un culto especial de veneración y amor tributado al Corazón físico del Verbo Encarnado, como *símbolo* de su encendidísima caridad» (317). Las citas bíblicas y eclesiásticas, «aunque dicen claramente, que Jesucristo sintió conmociones y afectos sensibles..., con todo nunca refieren estos mismos sentimientos a su

Corazón físico, de manera que lo señalen directamente como *símbolo* de su infinito amor» (326). Pero símbolo se cambia en imagen en este pasaje sobre la introducción progresiva de este culto, cuya plena manifestación y admirable propagación universal en la Iglesia «es de tiempos no lejanos a los nuestros» (338):

«Aunque el Corazón herido del Salvador siempre ha atraído con gran fuerza a los hombres a venerar su infinito amor hacia el linaje humano; no obstante hay que confesar, que solo poco a poco y progresivamente se ha ido tributando culto particular al mismo Corazón, como *imagen* del amor humano y divino, que radica en el Verbo Encarnado» (339).

Símbolo e imagen son equivalentes aquí en su cometido de ser reclamo del amor infinito del Verbo Encarnado. El hecho que se registra en estos textos es la falta de fundamento en la biblia y escritores eclesiásticos, para atribuir al mismo corazón físico la razón de símbolo de tal amor, y que solo poco a poco se ha llegado a venerar al Corazón de Jesús como imagen del amor divino y humano que radica en el Verbo. Corazón de Jesús está aquí por el Corazón completo con la imagen simbólica.

Otros ejemplos de equivalencia.

34. Otro ejemplo de equivalencia en textos paralelos se da, al relacionar el Corazón de Jesús con la Persona del Verbo Encarnado. Después que la encíclica ha tratado de la imagen natural del amor divino, es decir, no imagen formal, sino como una huella, que se da en la concordia del amor espiritual y sensible con el amor divino en el alma del Redentor (n. 27), y por tanto no en el corazón físico exclusivamente, hace esta advertencia, porque se rozan puntos profundos del dogma:

«Por tanto en este punto doctrinal, tan importante como delicado, es necesario tener siempre presente, que la verdad del *símbolo natural* con que el Corazón físico de Jesús se refiere a la Persona del Verbo, descansa toda ella en la verdad primaria de la unión hipostática» (344).

Háblase aquí de la relación de símbolo natural entre el corazón físico de Jesús y la Persona del Verbo, y de su fundamento teológico, para justificar lo que se acaba de decir de la imagen natural del amor divino, que está en la concordia de los amores espiritual y sensible con el divino en el alma de Cristo, es decir, en su corazón afectivo, en que se incluye también el corazón físico, como complemento del apetito sensitivo y llega a prestarle su nombre (n. 32). No consta, pues, que aquí el simbolismo respecto de la Persona del Verbo se circunscriba al corazón orgánico.

En abono de ello está otro texto, que llama imagen a esta relación: «Por tanto el Corazón de nuestro Salvador presenta en cierta manera la *imagen* de la divina *Persona del Verbo,* y asimismo de sus dos naturalezas, a saber, la humana y la divina» (336). Ello tiene más fuerza, porque esto se escribe como deducción de un texto paralelo al anterior sobre la imagen natural en el alma de Cristo, donde se habla manifiestamente del Corazón afectivo:

«Pues aunque (el Corazón Sacratísimo de Jesús) ya no está sujeto a las perturbaciones de esta vida mortal, sin embargo, vive y palpita, y está unido indisolublemente con la Persona del Verbo Divino, y en ella y por ella con su divina voluntad. Y así rebosando el Corazón de Cristo de amor divino y humano, y siendo rico acaudalado de todos los tesoros de gracias, que nuestro Redentor adquirió con su vida, sus padecimientos y su muerte, es sin duda la fuente perenne de la caridad, que el Espíritu Santo derrama en todos los miembros de su cuerpo místico» (336).

Con más razón puede servir este pasaje para precisar la aplicación de símbolo al Corazón de Jesús en el párrafo que le precede, ya que ha sido escrito en confirmación de lo que en éste se dice: «Nada prohibe, por tanto, que adoremos al Corazón Sacratísimo de Jesús, como partícipe que es, y símbolo natural y muy expresivo de la caridad inexhausta, en que arde nuestro Divino Redentor aun hoy para con el linaje de los hombres» (336).

Imagen y símbolo, equivalentes en estos textos, dentro de esta magnífica concepción de la vida íntima del Verbo Encarnado, no pueden localizarse en el corazón de carne exclusivamente.

Símbolo de la redención.

35. En esta misma área ideológica se mueve otro texto, que aplica la razón de símbolo al Corazón del Salvador, como última deducción del pasaje que ha servido de clave para deducir en los dos textos citados la equivalencia de imagen y símbolo. Dice así:

«Y en (el Corazón de nuestro Salvador) podemos considerar no sólo el *símbolo,* sino también como un *compendio* de todo el misterio de nuestra redención. Cuando adoramos al Corazón de Jesucristo en él y por él adoramos tanto el amor increado del Verbo Divino, como su amor humano y los demás afectos y virtudes, ya que uno y otro amor movió a nuestro Redentor a inmolarse por nosotros y por toda la Iglesia, su Esposa, según la sentencia del Apóstol: «Cristo amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacerla parecer ante sí gloriosa, etc.» (336) [37].

---

[37] Eph 5,25-27.

Porque el amor divino y humano, que arden en el Corazón afectivo del Salvador, le movieron a inmolarse por nosotros y por toda la Iglesia, tenemos en él un resumen del misterio de nuestra redención, que es misterio de amor justo y misericordioso del Verbo Encarnado para con su Padre y con los hombres (321); y la imagen, bajo la cual le adoramos, se convierte en símbolo o recordatorio de la misma redención.

La Iglesia nacida del Corazón de Jesús.

36. Por tal intervención del amor divino y humano del Corazón del Salvador en su resolución de inmolarse por la Iglesia su Esposa, puede decirse con la encíclica, que ésta nació del Corazón de Jesús (333), y que en su imagen tenemos también el símbolo o recuerdo del amor con que derramó su sangre para unírsela en místico desposorio. En el pasaje donde esto afirma la encíclica, hace hincapié, como fundamento de tal simbolismo, en la parte que tiene el corazón físico en la vida orgánica y sensitiva del Verbo, con lo que es instrumento de las obras de Dios, tal como los demás miembros del cuerpo, es decir, se apoya la encíclica para la razón de símbolo en la asociación del corazón físico al corazón afectivo y a toda la actividad del Salvador [38], y no sólo en la resonacia de los latidos. Veamos el mismo texto donde se tocan englobados todos estos conceptos:

«Ninguna duda cabe, pues, de que siendo el Corazón Sacratísimo de Jesús partícipe de la vida del Verbo Encarnado, de manera verdaderamente íntima, y habiendo sido empleado además como instrumento de la Divinidad, no menos que los demás miembros de la naturaleza humana, en la realización de las obras de la divina gracia y omnipotencia [39]; es también símbolo legítimo de la caridad, que movió a nuestro Salvador a celebrar con el derramamiento de su sangre su místico desposorio con la Iglesia: «Sufrió la pasión por caridad, para unirse con la Iglesia como esposa» [40]. Por tanto del Corazón herido del Redentor nació la Iglesia, la administradora de la sangre redentora, y del mismo fluyó copiosísima la gracia de los sacramentos, de que los hijos de la Iglesia sacan la vida sobrenatural, como leemos en la sagrada liturgia: «Del Corazón abierto nace la Iglesia desposada con Cristo». «Tú, que con el Corazón derramas la gracia» [41] (333).

El Corazón abierto o herido, de donde nace la Iglesia, y de donde fluye la gracia que por los sacramentos vivifica sobrenaturalmente a

---

[38] Afirma otra vez la encíclica tal asociación, cuando vindica para Jesucristo un corazón físico semejante al nuestro, «ya que sin este excelentísimo miembro del cuerpo no se puede dar la vida del hombre, hasta en lo que se refiere a los afectos» (324).

[39] *Summa theol.* 3 19 1.

[40] Ib. Sup. 42 1 ad 3.

[41] Himno de vísperas de la fiesta del Sagrado Corazón.

sus hijos, no es sólo el corazón de carne, sino todo el corazón afectivo, cuya actuación determinó al Salvador a derramar su sangre. La apertura del costado y del corazón material de Cristo, y la sangre y agua que de él manaron, no son toda la causa meritoria de la gracia, que administra la Iglesia, pero sensibilizan lo que es interior e invisible.

Símbolo tradicional.

37. El simbolismo de la herida del costado y de la sangre y agua que de él manaron, respecto del origen de la Iglesia y de los sacramentos, ha sido reconcido tradicionalmente en los santos padres y escritores eclesiásticos, mucho antes de la divulgación del culto al mismo Corazón de Jesús, en cuya imagen figura la herida. De ello habla la encíclica:

«De la razón de este símbolo, que ni aun a los antiguos padres y escritores eclesiásticos era desconocida, el Doctor Común, haciéndose eco de ellos, escribe así: «Del costado de Cristo manó agua para lavar y sangre para redimir.» Y así la sangre corresponde al sacramento de la eucaristía, y el agua al sacramento del bautismo, el cual, sin embargo, tiene fuerza para lavar en virtud de la sangre de Cristo» (333) [42]

Lo que se dice de la herida del costado debe aplicarse también a la herida del corazón, según la encíclica: «Lo que aquí se escribe del costado de Cristo, herido y abierto por el soldado, hay que aplicarlo a su Corazón, que alcanzó sin duda el golpe de la lanza, asestado precisamente por el soldado para que constase de manera cierta la muerte de Jesucristo crucificado» (333 s). El sentido simblólico de esta herida era también corriente en la veneración de los fieles. Como se hizo notar al tratar de los rasgos simbólicos de la imagen propuesta por Santa Margarita (n. 22), San Buenaventura vió ya en ella como un rasgo simbólico intencionado: «Por esto fué herido (tu Corazón), para que por la herida visible, viésemos la herida invisible de amor», testimonio que recoge la encíclica de Pío XII (337). Ello no obstante, la llama imagen a continuación en el pasaje que estamos comentando:

«Por esto la herida del Sacratísimo Corazón de Jesús, pasado de esta vida mortal, constituye a través de los siglos la *imagen al vivo* de aquella caridad con que de propia iniciativa Dios dió a su Unigénito para redimir a los hombres, y Cristo nos amó ardientemente» (334) (n. 26).

Las otras dos veces, que todavía emplea la encíclica la palabra símbolo, se citaron anteriormente. La primera va referida a «la Alian-

---

[42] *Summa theol.* 3 66 3 ad 3.

za que pactó Moisés entre el pueblo y Dios, que fué tan sólo *símbolo* e índice de la Nueva Alianza» (320) (nn. 6, 31), a saber, dió de ella una idea y la anunció. La segunda recurre, al hacer mención de las revelaciones del Corazón Divino a Santa Margarita, en que Cristo nuestro Señor queriendo atraer la atención de los hombres a contemplar y honrar el amor misericordioso de Dios hacia los hombres, «señaló a su Corazón como *símbolo* que excitase a los hombres a conocer y reconcer su amor» (340) (n. 19), presentándolo bajo la imagen del corazón de carne, entre cuyos rasgos están las llamas, símbolo de su amor, y puede ser llamado símbolo de él, hablando con menos precisión, según se dijo (n. 25).

Resumen.

38. El mayor desarrollo que hemos dado al examen del empleo de la palabra símbolo en la encíclica exige con mayor razón que demos una síntesis en el resumen.

Símbolo en la encíclica se refiere al Corazón de Jesús como razón de su culto; sea consignando un dato histórico, que resulta negativo en los escritos bíblicos y eclesiásticos (317, 326) (n. 33), y positivo en la revelación a Santa Margarita (340) (n. 39), donde símbolo se dice de la imagen simbólica (n. 25); sea estableciendo la legitimidad de tal culto con la indicación de los fundamentos del simbolismo.

Estos son: *a*) la manifestación de los sentimientos en el corazón físico por los latidos, por lo que tal corazón es a la vez índice de ellos en sí mismo y su símbolo en la figura que lo representa: «principal índice y símbolo» con la enumeración siguiente (328), «índice natural o símbolo» (316) (n. 32); *b*) la participación íntima del corazón físico en la vida del Verbo Encarnado, mediante su asociación al corazón afectivo y a toda la actividad del Salvador, además de la resonancia de los latidos (333), base más amplia para el simbolismo de la imagen (n. 36); *c*) la armonía en la vida íntima del Salvador, por la coordinación perfecta de los tres amores, sensible, espiritual y divino, sujetos enteramente a la divina voluntad (336, 344), en que se funda la relación de «símbolo natural» del corazón físico de Jesús con la Persona del Verbo (344), llamada también imagen (336); o la de «partícipe y símbolo natural» y muy expresivo de la caridad inexhausta del Redentor (336) (n. 34); *d*) el influjo del amor divino y humano en la resolución del Salvador para inmolarse por los hombres y por toda la Iglesia, por donde su corazón afectivo es un compendio de todo el misterio de la redención, y símbolo de ella la imagen bajo la cual se venera (336), y la misma Iglesia con los sacramentos derivan del Corazón herido de Jesús (333), físico y afectivo (n. 36).

La encíclica recoge de la tradición el simbolismo que los escrito-

res eclesiásticos descubren en la herida del costado y la sangre y agua que de él manó, en relación con el origen de la Iglesia y los sacramentos, extendiéndolo a la herida del mismo corazón (333) (n. 37), y también la intención simbólica adivinada en esta misma herida respecto de la herida del amor (337) (n. 37). Por fin en el pacto de Moisés ve un símbolo e índice de la Nueva Alianza (320) (n. 37).

F. Indice y símbolo natural

39. Un punto queda todavía que pide comentario, el calificativo de natural que la encíclica da algunas veces a índice y símbolo. ¿Qué quiere con ello significar? El índice y el símbolo pueden llamarse naturales, cuando la relación que tienen con la cosa indicada o simbolizada se funda en la misma naturaleza (nn. 6, 11, 15). Tal fundamento existe en la conexión natural entre el índice o indicio y lo que descubre, cual interviene en la expresión del rostro, los latidos y el ritmo del pulso respecto de los sentimientos sensibles, y a través de ellos con los afectos espirituales en cuanto trascienden a la misma sensibilidad, y se da también en la analogía intrínseca del símbolo con la idea a que se le liga.

Por los latidos tiene la encíclica al corazón físico como índice natural y principal, mejor que el rostro y que ningún otro miembro del cuerpo, del triple amor de Jesucristo, y por ello se le tributa por razón especial culto de latría (316). Ni se requiere más para que el corazón de Jesús sea índice natural de sus sentimientos humanos.

Razón y grados.

Por lo que al símbolo toca, nos enseña la encíclica, que a la vista de la imagen del Sagrado Corazón subamos a contemplar su amor sensible partiendo «de la natural significación del corazón» (343), ya que por la experiencia de los latidos que acompañan a los sentimientos solemos llamar corazón a la vida afectiva, y este mismo nombre nos la recuerda; y después apoyados en la fe cristiana subamos más arriba a contemplar y adorar su excelentísimo amor infuso, y finalmente con un vuelo suave y sublime al mismo tiempo, nos elevemos hasta meditar y adorar el amor divino del Verbo Encarnado, ya que por la luz de la fe sabemos que en la Persona de Cristo andan unidas ambas naturalezas, humana y divina, y que están estrechamente relacionados el amor sensible con el amor espiritual y divino en el Corazón de Jesús (344). Por razón de tal relación fundada en la unión hipostática, media razón de símbolo natural entre el Corazón físico de Jesús y la Persona del Verbo (344). Sobre estos dos fundamentos de la significación natural del corazón y de su unión con el Verbo, puede afirmar

la encíclica, que el Corazón del Verbo Encarnado es «símbolo del divino amor que comunica con el Padre y el Espíritu Santo. Es además símbolo de aquella ardentísima caridad que infundida en su alma enriquece la voluntad humana de Cristo. Y por fin, y esto más natural y directamente, es símbolo también de su afecto sensible» (327 s). Por estas últimas palabras distingue la encíclica grados en la naturalidad y proximidad del simbolismo que se da en el corazón físico de Jesucristo.

La naturalidad en el fundamento.

40. Por otra parte tal naturalidad debe limitarse al fundamento, pues ningún objeto es constituído por solo ella símbolo pleno, si no sobreviene la institución y la aceptación general según se advirtió al tratar de las condiciones o propiedades del símbolo (n. 15).

Tal doctrina la ha confirmado la historia, respecto del simbolismo del Corazón de Jesús en relación con sus tres consabidos amores. La Escritura y doctores católicos ponen de relieve los sentimientos sensibles de Jesucristo, sus afectos espirituales y el amor divino de su Corazón, que son el fundamento del simbolismo, y no obstante no caen en la cuenta de él, o por lo menos no lo conceptúan en tanto, que vean en él un fundamento para la veneración particular del Sagrado Corazón. Semejante culto solo modernamente y por obra de revelaciones privadas ha alcanzado «su plena manifestación y admirable propagación universal en la Iglesia», según reconoce la encíclica (338).

Esta por fin pone el símbolo plenamente constituído, no en el mismo corazón físico de Jesús, sino en la imagen simbólica, que sensibiliza el Corazón completo de Jesús. Y con razón, porque si bien lo miramos, repasando los fundamentos que ella va ponderando para justificar la forma moderna de la devoción al Corazón Divino y hemos resumido poco ha (n. 38), al mismo Corazón físico solo pertenece exclusivamente el primero, la manifestación de los sentimientos por los latidos; los demás dicen relación con el Corazón afectivo, incluyendo algunos también el corazón material. Y por otra parte pide lo mismo la segunda propiedad del símbolo, a saber, que los objetos capaces de formarlo, no lo son siempre y en sí mismos, sino colocados en situación, que declare su condición de tales, o mediante su representación estilizada (n. 15). El corazón material en sí mismo, más que símbolo, sería tipo del amor (n. 13), pues que tiene su misión natural de impulsar la circulación de la sangre, y no ha sido hecho sólo para significar el amor, constituído en su símbolo.

III. CULTO DE UNA PARTE DE LA PERSONA

41. Entramos ahora en la parte teológica del tema, que es concretar qué veneración corresponde a una parte o atributo de la persona, cuando se la hace objeto particular del culto. A este fin daremos en resumen las ideas generalmente admitidas y apuntaremos brevemente los puntos discutidos.

A. Concepto y extensión del culto

Grados y clases.

Culto es el reconocimento de la excelencia de otro, conociéndola y apreciándola en lo interior, y manifestando el aprecio exteriormente con la alabanza y muestras de respeto y honor. Tal reconocimiento se convierte en veneración, si considera la superioridad de la excelencia en la persona honrada, y puede llegar a la adoración, si implica protesta de sujeción al que está investido de autoridad y dominio. En la adoración caben grados, desde la suprema o latría, que se debe a solo Dios, Criador y Señor de cuanto existe, hasta la ínfima, o dulía, que corresponde a los santos y siervos de Dios, que reinan en la gloria, pasando por la hiperdulía, propia de la Madre del Verbo Encarnado, y la protodulía, peculiar de San José, esposo de María y custodio del divino Infante, relacionado así con el orden de la unión hipostática. A Jesucristo Dios y hombre en unidad de la persona divina del Verbo corresponde el culto de latría.

Alcance.

La veneración y adoración se tributan a la persona según el grado de su dignidad, y participan de ella las partes que naturalmente la constituyen, el alma y cuerpo, con cada una de sus facultades y miembros, y las virtudes, cualidades y perfecciones de que la persona está adornada. Así, por razón de la divina maternidad, que la relaciona próximamente con la divinidad, se debe a María alabanza, veneración y sujeción, más que a todos los ángeles y santos con culto de hiperdulía. Y objeto de tal culto es ante todo la persona misma de la Santísima Virgen, a quien se dirige por su dignidad, y puede serlo además su alma con todas sus potencias, y su cuerpo con sus sentidos y miembros, que como pertenecen a su persona participan también de su dignidad. Ni se excluyen de tal culto sus virtudes, cualidades y perfecciones, realzadas todas por la excelsa dignidad de quien las posee.

Semejantemente en Jesucristo es objeto del culto de latría su persona, el Verbo de Dios, con sus dos naturalezas divina y humana, unidas hipostáticamente, y en la naturaleza humana su alma perfectísima con sus potencias espirituales y sensibles, su cuerpo con sus miembros, y todas sus virtudes, cualidades y perfecciones, elevadas por la dignidad de la persona divina a que pertenecen. Por este concepto merecen el culto de latría su corazón físico y su corazón afectivo. La encíclica aplica explícitamente al corazón físico esta doctrina de fe católica:

«El primer (motivo por el cual la Iglesia tributa culto de latría al Corazón de Jesús), que alcanza también a los demás miembros sacrosantos del cuerpo de Jesucristo, se funda en aquel principio por el cual sabemos, que su Corazón, como parte nobilísima de la naturaleza humana, está unido hipostáticamente a la persona del Verbo Divino, y por lo tanto se le ha de tributar el mismo culto de adoración con que la Iglesia honra a la persona del mismo Hijo de Dios encarnado. Se trata de una verdad de fe católica, que fué solemnemente definida en el Concilio ecuménico de Efeso [43] y en el II de Constantinopla»[44] (316).

Actos privativos de la persona.

42. Adviértase aquí, que no pueden dirigirse indistintamente a una parte, todas las demás prácticas de piedad, que se tributan a la persona. Se excluyen las que implican sujeción y reconocimiento de superioridad y dominio, v. gr., la consagración, o miran al honor de la persona, como la reparación de las ofensas. Tales actos deben dirigirse a la persona venerada, aunque pueden a la vez enderezarse a su corazón, como devoto homenaje y protesta de que es el amor quien los impulsa. Respecto de la consagración del género humano al Corazón de Jesús, declaró expresamente León XIII en la encíclica «Annum sacrum», donde la proponía, que, aunque es «razonable consagrarse a su augustísimo Corazón», porque el venerarle bajo su imagen simbólica «nos mueve a la mutua correspondencia de amor», esto, «sin embargo, no es más que entregarse y obligarse a Jesucristo; ya que todo honor, servicio y culto, rendido al divino Corazón, al mismo Cristo verdadera y propiamente se tributa» [45]. Pío XII, al consagrar el género humano al Inmaculado Corazón de María en 1942, en la fórmula de la consagración expresó con toda claridad el verdadero sentido del acto, empleando tres veces las palabras «a Vos, a vuestro Corazón Inmaculado», en las mismas frases que expresan la consa-

---

[43] *Conc. efes.*, can. 8 9: DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (1948) 120 121.

[44] *Conc., constant.* II, can. 9: Ib. 221.

[45] ASS 31 (1898-1899) 649; CALVERAS, *Los elementos* 580 s.

gración. El acto va dirigido a la persona de la Santísima Virgen: «Reina del Rosario, auxilio de los cristianos, refugio del género humano, vencedora de todas las grandes batallas de Dios» [46]. En la presente encíclica habla de la consagración al Criador y Redentor:

«Los fieles, que honran al Corazón Sacratísimo del Redentor, cumplen con el deber por demás gravísimo, de servir a Dios, y a la vez se *consagran* a sí mismos *al Criador y Redentor* con todas sus cosas, así sus sentimientos íntimos, como su actividad externa» (347).

Lo que antecede se aplica por igual a la reparación. Las injurias hechas a la eucaristía, por ejemplo, ofenden en último término a la persona misma de Jesucristo, y así pedir perdón para repararlas, ha de ser a su persona ofendida; pero el acto de desagravio puede hacerse a honra de su Corazón por la pena que le han causado, y aun dirigirse al mismo Corazón de Jesús. El acto de desagravio prescrito por Pío XI para el día del Sagrado Corazón, se dirge a Jesucristo: «Oh, dulcísimo Jesús», «Oh, benignísimo Jesús» [47].

B. Motivos particulares de culto

Cuáles señala la encíclica.

43. Es de advertir, que por sola la razón de participar de la dignidad de la persona, no se suele dar culto a sus partes en particular. Es menester que en alguna concurran circunstancias especiales, que llamen la atención sobre ella, para venerarla especialmente. Este es el caso del culto al Corazón Inmaculado de María. Aparte de la divina maternidad, existen en la Santísima Virgen otras excelencias y perfecciones, que merecen también honor y veneración por su valor en sí, aun prescindiendo de que estén en la persona excelentísima de la Madre de Dios, de cuya dignidad participan. Como ellas sobresalen en su purísimo Corazón, éste ha sido objeto de veneración en en todos los tiempos, ora espontánea y como implícita en la devoción general a la Madre de Dios, según se trasluce en los santos padres y escritores eclesiásticos y en la liturgia antigua, ora organizada aparte y admitida gradualmente en la liturgia moderna desde los primeros ensayos de San Eudes [48]. Los actos o perfecciones particulares, que consideramos en el Corazón de María para tributarle culto especial, son «la eximia y singular santidad del alma de la Madre de Dios, y

---

[46] AAS 34 (1942) 317-319; Calveras, *Los elementos* 147.
[47] AAS 20 (1928) 172, trad. oficial 182; Calveras, *Los elementos* 618 s.
[48] Calveras, *Los elementos* 82-84.

sobre todo su ardentísimo amor a Dios y a su Hijo Jesús, y la piedad maternal hacia los hombres redimidos con la sangre divina. Al venerarlas devotísimamente bajo el símbolo de este corazón, la Iglesia tributa el debido honor al Corazón Inmaculado de la bienaventurada Virgen María». Así se expresa la Congregación de Ritos en el decreto que establece en toda la Iglesia la fiesta del Corazón de María [49], entendiendo por él el corazón afectivo.

Los mismos temas, ampliados con el amor divino, señala la encíclica «Haurietis aquas» en la veneración particular del Corazón afectivo de Jesús:

> «Cuando adoramos al Corazón de Jesús en él y por él adoramos, tanto el amor increado del Verbo Divino, como su amor humano y los demás afectos y virtudes, ya que uno y otro amor movió a nuestro Redentor a inmolarse por nosotros y por toda la Iglesia su Esposa» (336).

Respecto del Corazón físico sabemos ya, que la encíclica propone como motivo que de manera especial le pertenece y asimismo por razón especial exige que se le tribute culto de latría, «el que más que ningún otro miembro de su cuerpo es índice natural o símbolo de su inmensa caridad hacia el género humano (316) (n. 1).

Aplicación al culto general de latría.

44. Dice aquí la encíclica que el ser índice natural o símbolo es razón especial que exige el culto de latría para el Corazón físico de Jesús. La mejor explicación de esta que parece desproporción entre el grado de culto y el motivo en que se funda, a saber, culto de latría y ser índice o símbolo del amor de Jesucristo, la hallaremos en Santo Tomás.

Dos cosas podemos considerar en la persona honrada, a saber, la persona a quien se da el honor, y el motivo del mismo honor. Hablando con propiedad, el honor se tributa a todo el sujeto subsistente, porque no decimos que se honra la mano del hombre, sino que se honra al hombre, y si alguna vez por casualidad se dice que se honra la mano o el pie de alguien, esto no se dice porque estas partes se honren en sí mismas, sino porque en tales partes es honrado el todo. De esta manera un hombre puede ser honrado también en algo exterior, como en el vestido, o en la imagen, o en un enviado.

La causa o motivo del honor es aquello por lo cual tiene alguna excelencia quien es honrado, porque el honor es la reverencia prestada a alguien por su excelencia. Por lo mismo, si en un hombre se

---

[49] AAS 37 (1945) 50. El decreto es de 4 de mayo de 1944, publicado en el número de febrero de 1945.

dan muchos motivos de honor, como la prelatura, la ciencia y la virtud, el honor que le corresponde será único por parte de quien es honrado, y múltiple según los motivos del honor, porque, al fin de cuentas, es el hombre el honrado por la ciencia y por la virtud, etc.

Por tanto, existiendo en Cristo una sola persona con naturaleza divina y humana, y también una hipóstasis y un supuesto, le toca una única adoración y un solo honor por parte de quien es adorado; mas por parte del motivo porque se le adora, puede decirse que son muchas las adoraciones, a saber, que se le tributa un honor por la sabiduría increada, y otro por la sabiduría creada [50].

Ahora bien, en Cristo, esta adoración única por parte de la persona adorada es siempre de latría, aunque el motivo no merezca por sí tal grado de adoración. Lo razona así el Angélico:

«El honor de la adoración, como se ha dicho antes, se debe propiamente a la hipóstasis subsistente, mas la razón del honor puede ser algo no subsistente, por lo que se honra la persona, que lo tiene. Así la adoración de la humanidad de Cristo puede entenderse de dos maneras, una como perteneciendo a la cosa que se adora, y así adorar la carne de Cristo no es otra cosa que adorar al Verbo de Dios encarnado, tal como adorar el vestido del rey no es más que adorar al rey vestido, y en este aspecto la adoración de la humanidad de Cristo es adoración de latría; la otra manera, como puede entenderse la adoración de la humanidad de Cristo, consiste en considerarla como perfecta en todo género de gracias, y en este aspecto la adoración de la humanidad de Cristo no es adoración de latría, sino adoración de dulía; de manera que la misma y única persona de Cristo se adore con adoración de latría por su divinidad, y con adoración de dulía por la perfección de la humanidad; ni en esto hay inconveniente, porque al mismo Dios Padre le es debido el honor de latría por la deidad, y el honor de dulía por el dominio con que gobierna a la criatura» [51].

A continuación, en la primera respuesta, declara el Santo Doctor que estas dos adoraciones no se pueden separar en la práctica, de manera que se dé culto a la carne de Cristo separada de la divinidad, lo cual sólo sería permitido si en Cristo hubiese dos hipóstasis. Tal precisión sólo puede hacerse en la consideración mental. La carne de Cristo así considerada, como separada del Verbo de Dios, merecería adoración de dulía, no cualquiera, como la que comúnmente se tributa a otras criaturas, sino otra mayor, que se llama hiperdulía» [52].

---

[50] *Summa theol.* 3 35 1.

[51] Ib. 3 35 2.

[52] Ib. 3 35 2 ad 1. Sobre un culto de latría menos perfecta y de hiperdulía aplicado a la humanidad de Cristo ha habido controversia entre teólogos, que resume el P. Jesús Solano en *Sacrae theologiae summa* III (1956) nn. 538-540.

Hubo quienes en la misma adoración unívoca de latría distinguían dos

Está, pues, en razón la encíclica al vindicar el culto de latría para el Corazón de Jesús, unido hipostáticamente al Verbo, sea por la razón de esta misma unión, que vale por las demás partes del cuerpo y reclama el culto de latría, sea por el motivo particular de ser índice o símbolo de la inmensa caridad del Redentor, que considerado en sí mismo no reclama más que la veneración de dulía.

Veneración de la imagen y el símbolo.

45. Repasemos ahora el fundamento de estos motivos particulares de veneración. Empecemos por observar que en un mismo objeto pueden concurrir varios, y ello puede crear dificultades al discutir qué grado de veneración merece, si no se atiende a la variedad de los motivos que concurren.

El ejemplo más típico se halla en la cruz, que resume en sí todas las clases o categorías de signo que señalamos al principio (nn. 4-9). Es signo ideológico o símbolo cuando significa el sacrificio; es signo real cuando se toma como distintivo de los cristianos o se emplea en sellos, marcas o insignias; es signo práctico, la enseña de los fieles, cuando en las procesiones o funciones sagradas precede al pueblo cristiano o a los ministros del altar; es imagen representativa de Cristo cuando en medio del altar preside la celebración de la misa. La cruz formada al signarse y santiguarse es distintivo y profesión de cristiano, y al dar con ella bendiciones o echar exorcismos, es a la vez signo ideológico, que nos recuerda al crucificado, de quien proviene a la bendición o al exorcismo su eficacia, índice, como prenda y augurio de esta misma eficacia, y signo práctico, en cuanto obra la santificación del objeto sobre que se traza, convirtiéndolo en cosa ben-

---

adoraciones, una superior, fundada en la excelencia divina y «secundum se», que negaban se atribuyese a la humanidad, y otra inferior, fundada también en la excelencia divina, pero como conjunta con la humanidad, y santificándola, con la cual se adora esta humanidad por razón de la divinidad que le está unida. Otros admitiendo para la humanidad de Cristo la adoración superior de latría, consideran que además se la puede adorar con cierta latría inferior por la dignidad y excelencia que Cristo tiene por razón de la unión hipostática. Estos parece que conceden a la humanidad de Cristo las dos adoraciones de latría que distinguían los anteriores.

En cuanto a la adoración de hiperdulía a la humanidad de Cristo, considerada en sí misma prescindiendo mentalmente de su unión con el Verbo que hemos visto admite Santo Tomás, algunos teólogos aun de los modernos niegan resueltamente su licitud. Otros, reconociéndola honesta y lícita, advierten al mismo tiempo que la Iglesia no la emplea en el culto público, sino la retiene «in mente», ya sea para excluir más el error de Nestorio, ya porque no es unánime el parecer de los teólogos sobre su posiblidad y licitud. SOLANO, J., *Sacrae Theologiae summa* 222 223.

dita [53]. Y bien se ve que no se da ni se debe dar la misma veneración a la cruz en tan variados usos y significados.

46. Esta amplia gama de aplicaciones recorren los tratadistas, al justificar el empleo de las imágenes contra las impugnaciones de los herejes. El P. Suárez empieza este tema, advirtiendo que

«Las imágenes se pueden pintar de varias maneras y por diversos motivos; primero, históricamente, es decir, así como los hechos de los antiguos se traen a la memoria de palabra y por escrito, así también mediante imágenes o pinturas se ponen a la vista como para mirarlas; segundo, se pueden pintar imágenes que representen algunas personas simplemente, y ello, o sólo como ornamentación, o por placer, y así se pintan figuras de animales o de otras cosas inferiores, o bien por recuerdo y afecto de la cosa representada, o bien finalmente para darles algún culto o veneración» [54].

Habla después de las razones honestas por las que se introdujo en la Iglesia el uso de las imágenes:

«1.°, para instruir al pueblo rudo e indocto... Como la historia (en escenas) es honesta y necesaria a la Iglesia, así también el uso de las imágenes de los santos; porque consta que todas las utilidades de tal historia fácilmente se pueden acomodar a las imágenes; 2.°, tales imágenes son como testimonios de fe y amor y fomento de todas las virtudes; porque profesamos creer los misterios que pintamos; luego somos movidos a implorer la ayuda de los santos; también damos señales de amor, cuando deseamos tener presentes en lo posible a los que amamos; además nos incitan a recordar los beneficios de Dios y a darle gracias...; finalmente viendo las imágenes de los santos, nos vienen a la memoria su vida y ejemplos, y de esta manera somos invitados a su imitación y al ejercicio de todas las virtudes; 3.°, el empleo de las imágenes es un honor para los mismos santos; porque todas las naciones, como guiadas por la naturaleza, se han valido de esta señal de honor, erigiendo estatuas o imágenes a los hombres ilustres, en testimonio de su

---

[53] San Roberto Bellarmino da la razón de estos dos últimos cometidos de índice y signo práctico: «Con la señal de la cruz pedimos implícitamente lo mismo que explícitamente suplicamos con las plegarias. Aunque no se puede ni debe negar, que alguna santidad sobreviene también a las cosas que se señalan con la cruz; no una santidad que sea una cualidad física, sino una santidad consistente en una relación, como la que tienen la cruz, los clavos, los vestidos y las otras cosas que tocaron a Cristo y a los santos, y como la de los que tocan reliquias de éstos. Porque constantemente enseñan los Padres, que se santifican de alguna manera los que tocan las reliquias... Y si el contacto de las reliquias santifica, ¿por qué no también el de la bandera de la salvación? San Agustín (l. 2 *De peccatorum meritis et remissione*, c. 28) lo afirma: «Creo, dice, que los catecúmenos se santifican a su manera por la señal de la cruz y la oración de la imposición de las manos, y lo que reciben, aunque no sea el cuerpo de Cristo, con todo es santo.» *De Ecclesia triumphanti*, l, 2 c. 30. 3 266.

[54] SUÁREZ, F., *Disputationes in 3 p. Summae theol.* Disp. 54. s. l. n. 2: *Opera* (Vivès, 1866) 18 596.

excelencia y virtud. Esta costumbre, honesta y conforme a la recta razón, si se funda en verdadera santidad y verdadero aprecio de las cosas, la ha conservado la Iglesia» [55].

Todas estas razones valen para las imágenes de los ángeles y de Dios bajo forma humana, y para las representaciones en otras formas simbólicas de animales y otros objetos, sea de personas, sea de las virtudes [56]. San Bellarmino pone el valor instructivo de las imágenes sueltas, paralelo al de las historias pintadas, en los rasgos simbólicos que suelen completar la figura humana del santo, del ángel o de Dios [57].

Adoración relativa de las imágenes.

47. Acerca del grado de culto que corresponde a las imágenes, las controversias han versado principalmente sobre la adoración propiamente dicha, que implica protesta de sujeción al que está investido de autoridad y dominio (n. 41). Puesto que la adoración sólo puede tributarse a una persona, única capaz de autoridad y dominio, ¿cómo se puede adorar la imagen, que es una cosa inanimada? La encíclica resuelve el problema, para el caso del culto de latría que se debe al Corazón de Jesús, por razón de la imagen que lo representa, acudiendo a la explicación corriente del culto relativo de las imágenes, culto del mismo grado que corresponde al prototipo, fundándose en Santo Tomás, a quien cita textualmente:

«A las imágenes no se les tributa culto religioso consideradas en sí mismas, es decir, en cuanto son algo, sino en cuanto son imágenes que llevan al Dios Encarnado. El movimiento (de veneración) hacia la imagen, como tal, no se para en ella, sino que tiende al objeto de que es imagen. Por consiguiente, del tributar culto religioso a las imágenes de Cristo, no resulta nueva razón de latría, ni nueva virtud de religión» (343) [58].

---

[55] Ib. n.6 598.

[56] Ib. s.2 nn. 4-5 602.

[57] «Dirás, las historias pintadas enseñan ciertamente, pero no las imágenes solas. Respondo, que también las imágenes solas, tal como se pintan por los cristianos, contienen siempre como en compendio alguna historia. Pues cuando se pinta a Cristo siempre se le presenta o en forma de niño en el seno de su Madre, o en forma de varón atado a la columna, o pendiente de la cruz, o resucitando del sepulcro, o subiendo al cielo, etc. Así también los santos se pintan siempre con el emblema de la virtud, del martirio o de la potestad. Pedro con las llaves, Lorenzo con las parrillas, Andrés con la cruz, etc., todos los mártires con palmas, todos los santos con corona. Tales signos (símbolos) e instrumentos nos enseñan como en resumen, qué hicieron los que veneramos, qué padecieron.» *De Ecclesia triumphanti*, l. 2 c. 10. 3 228. Cf. c. 8, 3 220 s., donde habla de las imágenes de los ángeles, de Dios, de Cristo, y de la representación simbólica de las virtudes.

[58] *Summa theol.* 2-2 81 3 ad 3.

El Angélico con esta respuesta deshace la objeción contra la unidad de la virtud de la religión, sacada de que es distinta la adoración que se da a Dios y a las imágenes. Amplía más su pensamiento sobre el movimiento del alma en la adoración de las imágenes, al tratar de si la imagen de Cristo merece culto de latría:

«Es doble el movimiento (de venración) del alma hacia la imagen; uno va a la misma imagen en cuanto es una cierta cosa; otro va a la imagen en cuanto es imagen de otro; y entre estos dos movimientos hay esta diferencia, que el primer movimiento, con que uno se dirige a la imagen en cuanto es una cierta cosa, es distinto del movimiento que va a la cosa (representada); y el otro movimiento, que se dirige a la imagen en cuanto es imagen, es uno e idéntico con el movimiento que va a la cosa (representada). Así, pues, hay que decir, que a la imagen de Cristo no se le tributa reverencia alguna en cuanto es una cierta cosa (v. gr., un madero tallado o pintado); porque la reverencia sólo se debe a la naturaleza racional; resta por tanto, que la reverencia se le tribute sólo en cuanto es imagen; y de aquí se sigue que se tributa la misma reverencia a la imagen de Cristo y al mismo Cristo. Ahora bien, adorándose a Cristo con adoración de latría, se deduce que con la misma adoración de latría ha de ser adorada su imagen» [59].

48. Son varias las interpretaciones de los teólogos acerca del movimiento del alma hacia la imagen en cuanto es imagen. Las resume en tres el P. Suárez.

«De tres maneras se puede entender la adoración a la imagen o en presencia de ella. Primera, dirigiendo toda la intención de la mente al ejemplar representado en la imagen, como al objeto adorado propiamente y en sí mismo y de corazón, y no a la imagen. Segunda, dirigiendo la adoración, así al ejemplar representado, como a la imagen que lo representa, haciendo de ambos con la mente y corazón un solo objeto adecuado, al cual se termine la adoración y sea la materia adecuada sobre que versa según la intención del adorador. Tercera, dirigiendo la adoración a sola la imagen como la materia o cosa adorada en sí misma, y al ejemplar solo como la razón de la adoración; porque una cosa es ser adorado en sí mismo y otra ser adorado por sí, como el ser amado, ya que el medio es amado en sí, aunque no por sí mismo, sino por el fin. En esta explicación la imagen es adorada en sí misma y propiamente, aunque relativamente y por el ejemplar» [60].

La primera manera se puede dar sin inconveniente alguno. «Porque ¿quién puede dudar que ante una imagen del Crucifijo me pueda acordar de la persona de Cristo, y recurrir a él con toda la aplicación de la mente, dirigiendo a él mi sujeción y acción, y no a la imagen, sin valerme de ella sino como medio y ocasión para excitarme a la adoración de Cristo?» [61]. Esta manera de mover a la adoración

---

[59] Ib. 3 25 3.
[60] SUÁREZ, D.54 s.4 n.1 18 618 s.
[61] Ib. 619.

parece muy propia de los símbolos religiosos, que no llegan a imágenes con carácter representativo del objeto simbolizado. Pero entonces de ninguna manera se adora en verdad la imagen o símbolo, sino sólo el prototipo, y la adoración es del grado que a éste corresponde.

49. En la segunda manera, con un mismo acto se adora la imagen y el modelo, conforme al grado de éste, empero, según el P. Suárez, con una distinción subjetiva en la tendencia del mismo acto de adoración, que «es adoración perfecta en cuanto se termina en el prototipo, pero tiene la fuerza y razón de la adoración inferior en cuanto se termina en la imagen». Esto es fácil de comprender, porque «con frecuencia sucede, que una misma acción indivisible mira a términos diferentes, y según se concibe precisivamente con relación a uno o a otro tiene diferente razón o denominación». Así, p. ej., cuando con un mismo acto amamos a Dios y al prójimo, semejante acto, «en cuanto se termina en Dios, es amor sobre todo, y no en cuanto se termina en el prójimo». «Por tanto, aunque un mismo movimiento de adoración a Dios tienda al prototipo y a la imagen, con todo el acto es propiamente de latría respecto del prototipo, porque lo considera como objeto de excelencia suprema y adorable por sí mismo; y no será adoración tan perfecta, sino veneración inferior respecto de la imagen, porque ésta en aquel mismo acto no se adora como objeto supremo, sino juntamente con él como algo que le pertenece» [62]. El P. Suárez compagina esta su explicación con el primer texto antes citado de Santo Tomás, diciendo que éste «sólo consideró la unidad del movimiento o acción, y así dijo que con la misma adoración de latría con que Cristo es honrado, se adora su imagen, y es verdad, porque se trata de un acto indivisible» [63].

San Bellarmino, admitiendo ser uno mismo el movimiento de la voluntad hacia la imagen y hacia el ejemplar, no aprueba la doble tendencia paralela de Suárez y concibe la tendencia de la mente entre dos extremos, a saber, «o se concibe y adora el ejemplar como el objeto principal, o no, esto es, o concibo y adoro al mismo Cristo que reluce objetivamente en la imagen, o bien concibo y adoro la misma imagen como imagen de Cristo, de manera que Cristo se ponga «in obliquo» y no «in recto». En el primer caso, la adoración es de latría ciertamente, pero va a Cristo en sí mismo, y a la imagen sólo accidentalmente...; en el segundo caso, la adoración va ciertamente a la imagen en sí misma y a Cristo como consecuencia, pero no es adoración de verdadera latría, sino muy inferior... Quien honra al criado del rey, honra sin duda al mismo rey, pero de una manera muy dife-

---

[62] Ib. n.16 624.

[63] Ibidem.

rente honra al mismo rey en su propia persona que en el criado, como es manifiesto» [64].

Adoración inferior.

50. San Bellarmino cree que el caso real es el segundo, y así opina con los de la tercera manera de concebir la tendencia de la adoración, registrada antes (n. 48). El grado de adoración a la imagen es entonces inferior al que al mismo ejemplar se da, correspondiente al que el P. Suárez admite para la adoración concomitante de la imagen, junto a la adoración del mismo objeto.

San Bellarmino determina más en particular cuál ha de ser esta adoración, «es un culto imperfecto que pertenece analógica y reductivamente a la misma especie de culto que se debe al ejemplar». Y lo explana así:

«A las imágenes no les corresponde propiamente culto ni de latría, ni de hiperdulía, ni de dulía, ni otro alguno de los que se tributan a una naturaleza inteligente, porque no es capaz de culto semejante una cosa inanimada y carente de razón, sino un culto inferior y distinto según la variedad de las imágenes. Así, pues, a las imágenes de los santos no se les debe propiamente dulía, sino un culto inferior que puede llamarse dulía en alguna manera «secundum quid» o dulía analógica, reductivamente.»

Y lo mismo se diga de la hiperdulía respecto de la imagen de la Virgen María, que sólo lo será «analógica y reductivamente», y de la latría en la imagen de Cristo, que «no será latría verdadera y completa sin limitaciones, sino un culto sin comparación inferior, el cual con todo puede reducirse a la latría como lo imperfecto a lo perfecto.

«En efecto, la misma relación que tiene la imagen con la cosa que representa existe entre el culto de la imagen y del ejemplar; pero la imagen es el mismo ejemplar analógicamente y en alguna manera, ya que un hombre pintado es hombre analógicamente y en alguna manera «secundum quid»; luego también a la imagen se debe el culto que le corresponde al mismo ejemplar, pero imperfecto y analógico. Además, la imagen se reduce a la especie del ejemplar, ya que un hombre o un caballo pintado se diferencia específicamente de un hombre y un caballo verdadero; por tanto, también el culto de la imagen se reduce al culto del ejemplar» [65].

Con esta explicación quiere también el Santo Doctor ponerse de acuerdo con el texto de Santo Tomás citado por la encíclica (n. 47), al apuntar que tal vez no quiso decir otra cosa cuando escribió que «con

---

[64] BELLARMINO, *De Ecclesia triumphanti*, l. 2, c. 24, 3 253.
[65] Ib. c. 25 253.

un mismo culto se honra la imagen y el ejemplar», es decir, con una misma especie de culto, aunque en grado diferente [66].

Veneración de los signos religiosos.

51. Cuanto acabamos de decir de la adoración relativa propia o de grado inferior tributada a las imágenes, sólo se puede aplicar a los signos religiosos que tengan verdadero carácter representativo de un ejemplar digno de adoración propiamente tal; porque en tanto les alcanza tal adoración, en cuanto que en ellos queremos adorar directa o indirectamente a la cosa representada. Pero a todos los signos religiosos se les puede venerar como objetos en cierta manera sagrados, independientemente del acto de adoración a la misma cosa por ellos significada. Resumiremos lo que en esta materia se ha discutido extractando las observaciones que como síntesis propone el P. Suárez.

La imagen puede considerarse bien como imagen, ejercitando actualmente el oficio de tal, que es representar a su prototipo en el acto de la adoración, o bien sólo como una cosa sagrada, dedicada al culto divino y destinada a honrar a Dios y a los santos, sin atender a cómo es natural o artificialmente, de madera, de oro, bien a mal pintada o labrada, porque bajo este aspecto no puede dar fundamento a ningún género de adoración, ni ser tenida como cosa sagrada.

La imagen se considera como imagen y se adora como tal, cuando en el acto de adorar se emplean signos y palabras tales o en tal forma, que contengan una adoración absoluta y parezcan dirigidos a un objeto vivo y digno de adoración. Pero se la tiene y adora sólo como una cosa sagrada, destinada a un uso religioso, y por lo mismo merecedora de que se la trate reverentemente, cuando se la conceptúa confusamente como cosa sagrada y religiosa, como se tienen por tales los cálices y los ornamentos sagrados, que son tratados con reverencia, no sólo en los mismos actos litúrgicos en que se emplean, sino fuera de ellos atendiendo a que son cosas sagradas; y también cuando la imagen se considera relacionada con la persona particular que representa; y aunque entonces necesariamente se piensa de alguna manera en el mismo ejemplar, pero no «in recto», como el objeto adorable, sino «in obliquo» como forma extrínseca, que de alguna manera santifica la imagen y la hace digna de veneración. Este modo de veneración es semejante y proporcional al de cualesquiera cosas sagradas [67].

52. San Bellarmino añade otro motivo de veneración, la institución de la Iglesia. «La imagen es santa por dos razones. Primera, por la significación y representación de una cosa santa, y de esta manera

---

[66] Ib. 254.
[67] SUÁREZ, D.54 s.5 n.30 638.

cualquier imagen de Cristo o de los santos puede ser honrada, aunque esté en el taller. Segunda, por la institución de la Iglesia; porque, así como los cálices y los ornamentos, y las mismas personas se hacen sagradas, al dedicarlas al servicio divino, y separarlas del uso profano, así también las imágenes se hacen sagradas, cuando la Iglesia las coloca en los templos o en otros lugares santos, no para pábulo de los ojos de los curiosos, sino para que exciten el recuerdo y el amor de los santos y sirven para el culto de las cosas sagradas. Y en señal de ello se acostumbra a las veces bendecirlas y aun en cierto modo consagrarlas con las oraciones del sacerdote antes de ponerlas en los templos [68]. Según el mismo Santo Doctor, tal veneración es propia o absoluta, como la que se da a los evangelios y a los vasos sagrados. «Los evangelios y los vasos sagrados son honrados en sí mismos y propiamente, como todos conceden, porque no representan la persona de otro; por tanto también las imágenes, «que según el Concilio VII, segundo de Nicea, se han de venerar de la manera que se veneran el evangelio y los vasos sagrados» [69].

Lo dicho aquí vale evidentemente para los símbolos religiosos, cuando se ponen en las iglesias o lugares santos para la instrucción y devoción de los fieles [70].

En estas dos maneras de considerar la imagen, o como tal, o como una cosa sagrada, encuentra el P. Suárez la explicación de por qué se da distinta veneración a imágenes de una misma persona santa. «Por tanto, según la práctica de la Iglesia, aunque las imágenes de una misma persona sean iguales en la razón de representar, consideradas de la primera manera, con todo miradas como cosas sagradas, puede superar una a otra, si se la estima sagrada por más títulos y maneras, v. gr., si Dios obra más milagros por medio de ella, si fué bendecida por la Iglesia con rito particular, si se la tiene no sólo como imagen, sino también como reliquia por su autor santo o por contacto con el original.» La materia, el arte y la antigüedad como tales no son consideraciones que aumenten el valor propiamente religioso de la imagen [71].

Adoración absoluta a la imagen y al índice natural.

53. Sobre si se puede o no adorar con culto de latría al hombre como imagen de Dios, punto que toca incidentalmente Santo Tomás [72], sostiene el P. Suárez lo siguiente:

---

[68] *De Ecclesia triumphanti*, l. 2, c. 19, 3 246.
[69] Conc. Niceno II, DENZINGER, *Enchiridion symbolorum* (Barcelona, 1948) n. 302; BELLARMINO, *De Ecclesia triumphanti*, l. 2, c. 31 3 249.
[70] Cf. SUÁREZ, D.54 s.6 nn.2 3 645.
[71] Ib. s.5 n.38 642.
[72] *Summa theol.* 2-2 103 3 ad 3; 3 25 3 ad 3.

«En opinión del Angélico no es cosa intrínsecamente mala adorar con culto de latría al hombre, en cuanto es imagen de Dios, o mejor dicho, adorar a Dios en el hombre; aunque sus comentadores advierten, que rara vez o nunca será conveniente ejercitar tal adoración, porque siendo el hombre adorable en sí y por sí mismo con un honor humano e inferior, si por alguna razón fuese honrado con adoración divina, además de la sospecha y el escándalo, podría haber a veces ocasión o peligro de traspasar al hombre en sí mismo y absolutamente el honor divino, cosa que sería sacrilegio; tal peligro no existe en las imágenes inanimadas» [73].

Pero la verdadera razón de la inconveniencia está en que la imagen de Dios que resplandece en el hombre por la participación analógica de alguno de sus atributos, ni por naturaleza ni por institución eclesiástica, tiene carácter representativo de la perfecta divinidad. Esta es la observación que añade por su cuenta el P. Suárez:

«Aunque el hombre ha sido creado a imagen de Dios, con todo por la sola razón de imagen y natural representación no representa a Dios, como Dios es, o en cuanto a los atributos que son propios de Dios, sino solamente en cuanto a los atributos comunes a la naturaleza inteligente, y como por otra parte tampoco se ha establecido esta imagen para representar a Dios, según lo que es propio de él, por lo mismo no parece que haya razón bastante para valerse de esta imagen para este modo de adoración, aunque, quitado todo escándalo y peligro y en una persona espiritual y bien instruída, no se puede tener por intrínsecamente malo» [74].

54. Hemos aducido este punto particular de controversia, para poner de relieve la idea del culto absoluto, aunque muy inferior, que se debe a la imagen natural imperfecta de Dios que resplandece en el hombre, no por la razón de que es imagen o representación de Dios, sino por la excelencia que al mismo hombre comunica la participación limitada de las divinas perfecciones; lo cual no quita que a la vez se vea en ella un signo o índice que nos guíe al conocimiento de la perfección divina.

Ello tiene aplicación a cuanto en el apartado segundo se dijo de la imagen natural, que la encíclica reconoce en el Corazón afectivo de Jesucristo, en cuanto éste, por la armonía entre su amor sensible y espiritual con el amor divino, constituye una semejanza analógica suya, y es una señal y como huella de este mismo amor, o en cuanto el Corazón afectivo del Redentor es imagen de la plenitud de la misericordia divina (n. 27). Tenemos, pues, aquí un motivo particular para tributar el culto de latría que se debe al Corazón de Jesús como parte de su humanidad unida hipostáticamente al Verbo divino (n. 44), culto

---

[73] Suárez, D.54 s.6 n.4 645 s.
[74] Ib. 646.

no relativo, sino absoluto, porque tal armonía y plenitud son intrínsecas a su corazón, y lo constituyen aquel signo, huella o índice de la perfección divina; pero sin el carácter propiamente representativo del amor divino, que sólo compete a la imagen simbólica exterior.

55. Lo mismo puede decirse del Corazón físico en cuanto por sus latidos es índice natural perpetuo de los sentimientos del divino Redentor (nn. 6, 29, 30). Tal función se apoya en una perfección o propiedad intrínseca del mismo corazón físico, que no puede pasar a la imagen simbólica, la cual es causa de los latidos, índices de los sentimientos, y por ellos se convierte el mismo corazón en indicador o índice.

Consiste tal propiedad en que el corazón, miembro físico, actúa no sólo según las necesidades orgánicas del cuerpo, sino también acorde con el apetito sensitivo, como órgano o complemento suyo, para producir la conmoción corporal que acompaña más o menos a los sentimientos sensibles, y se manifiesta claramente durante las emociones, en la expresión del rostro alterada y en el cambio de intensidad y ritmo en el pulso y en las palpitaciones del corazón, sólo perceptibles cuando el latido es intenso. Tales modificaciones son signo natural o índice de la existencia de los varios sentimientos sensibles (n. 29).

A tal alteración del organismo concurre el corazón, junto con el sistema vascular de las venas y arterias, regulando la circulación de la sangre por el cuerpo. Variándola, se distribuyen diversamente, según la conveniencia del sentimiento, las hormonas y otros principios vitales, que han de favorecer y completar la excitación nerviosa específica, para la conmoción corporal correspondiente [75].

De lo dicho se sigue que tenemos en el corazón físico otro motivo para tributar al Corazón de Jesús el culto de latría, no relativo, sino absoluto, por su intervención en la vida orgánica y afectiva como complemento del apetito sensisitivo, y porque esta razón es índice natural de los sentimientos sensibles del Redentor; pero sin adquirir el carácter representativo del amor divino, y sólo prestando el fundamento para constituir la imagen simbólica con significación natural.

IV. DONDE ESTA EL FUNDAMENTO DEL CULTO PARTICULAR DE LATRIA

56. Llegados aquí la contestación a esta pregunta fundamental, propuesta en la introducción y motivo de este detenido estudio sobre los conceptos de índice, símbolo e imagen, que aduce la encíclica para tributar particularmente al corazón físico del Salvador el culto de latría, se viene por sí misma.

---

[75] CALVERAS, *La afectividad y el corazón*, 74-81.

La razón de índice está en el mismo corazón físico y motiva el culto absoluto; la razón de símbolo e imagen se halla en la imagen simbólica exterior y da ocasión al culto relativo propio de las imágenes representativas en cuanto tales. Lo primero consta por lo que entiende por índice la encíclica, al referirlo al corazón físico de Jesucristo (nn. 29-30). Lo segundo, cuanto a la imagen, lo propone explícitamente su texto, al condenar a los que niegan que se apoye en ella como en un nuevo fundamento el culto de latría, ciertamente relativo, al Sagrado Corazón (343) (n. 1); y cuanto al símbolo lo convence el estudio anterior del empleo de la palabra símbolo, la cual se refiere a la imagen simbólica, aun cuando su fundamento esté en la actuación del corazón físico, con los latidos y la participación íntima en la vida orgánica y afectiva de la humanidad unida al Verbo Encarnado (nn. 32, 36, 38).

Síguese de aquí, que al Corazón físico de Jesús se le debe especialmente el culto de latría de dos maneras, absoluto a él mismo, por la razón de índice, y relativo, a su imagen simbólica, por el motivo de símbolo e imagen. Pero ambas cosas puede prestar un mismo acto de adoración, porque, como bien advierte el P. Suárez, aunque la adoración sea única, no es necesario que llegue por igual a todo lo que con ella juntamente se adora, así como con la misma adoración de un santo se adora su alma y su cuerpo, pero no igualmente, sino más el alma que el cuerpo; ni repugna que una misma adoración sea absoluta y relativa respecto de términos diversos, aquí el corazón físico y la imagen simbólica [76]. Tanto más cuanto que ambos motivos están íntimamente enlazados, si se atiende al Corazón afectivo. Para sensibilizarlo en la imagen simbólica se acude a la figura del corazón de carne, porque éste es la parte sensible que lo constituye, y la razón de esta su integración en el Corazón afectivo está, precisamente, en su actuación en la conmoción corporal de los sentimientos sensibles manifiesta en los latidos, por la que es a la vez su índice y da fundamento al simbolismo de la imagen.

Adviértase por fin, aunque la encíclica no haga hincapié en ello, que más razón hay para tributar culto de latría al Corazón afectivo de Jesús tomado en todo su complejo, a fin de adorar en él y por él, tanto el amor increado del Verbo Divino como su amor humano y los demás afectos y virtudes (336), con las excelencias y prerrogativas que de aquí se derivan.

José Calveras, S. I.

---

[76] Suárez, D.54 s.4 n.19 625.

Notas, Textos y Comentarios

Nuevas tendencias en Eclesiología

El libro del P. Jáki [1] habrá sido muy bien recibido por todos los eclesiólogos, ya que se estudia en él concienzudamente y con gran erudición el inmenso acervo de publicaciones de estos últimos años sobre Eclesiología.

De todos es conocido el gran florecimiento que los estudios sobre la Iglesia han alcanzado en estos últimos años, hasta el punto que «el tratado de la Iglesia... ha venido a ser en el sistema católico el centro de donde toda la Teología recibe su luz y hacia el cual se concentran todas las líneas de su desarrollo» (Introduction, p. 5). Y al mismo tiempo es bien sabido que el tratado sobre la Iglesia es quizás actualmente el menos definitivo de toda la Teología. «Ekkesiologie im Werden» es el título de un libro de Koster; y este título responde sin duda a una gran realidad: la Eclesiología está actualmente «in fieri». De aquí la gran diversidad en el orden y sistematización del tratado; de aquí las discusiones y problemática que suscita. Todos están de acuerdo en que hay que renovar la Eclesiología, que llaman posttridentina, excesivamente polémica; pero al llegar a concretar algo más las nuevas directrices por las que habría de deslizarse este nuevo Tratado las opiniones son diversísimas. A dar un poco de luz viene el libro del P. Jáki; pues pretende, como nos dice él mismo al final de su introducción, «estudiar esta nueva orientación [de la Eclesiología] en lo que tiene de específico; su mentalidad general, la idea teológica que supone, el fin que se propone, los problemas por los que se interesa, lo que aporta a un enriquecimiento de la Teología de Iglesia; y también sus deficiencias y peligros que presenta» (p. 16).

A este fin van encaminados los cuatro capítulos en que divide su disertación. 1.° Orígenes de las tendencias actuales de la Eclesiología. 2.° Las Eclesiologías no católicas. 3.° Retorno a las fuentes. 4.° Investigaciones sistemáticas sobre la Iglesia. Imposible en el breve espacio de que disponemos seguir detalladamente todo el desarrollo de cada uno de los capítulos. Nos limitaremos a los puntos que juzgamos de especial relieve. Después expondremos nuestro modesto parecer sobre el desarrollo de algunos puntos del esclarecido autor.

---

[1] JÁKI, STANISLAS, O. S. B., *Les tendences nouvelles de l'Ecclésiologie* (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, sectio philosophico-theologica, vol. III).—Casa Editrice Herder (Romae 1957) p. 274.

En el capítulo primero el autor dedica un buen número de páginas, como se merece la importancia del asunto, a dar un resumen del libro de Moehler «Die Einheit in der Kirche», considerado como el principal punto de partida de la tendencia actual a estudiar con más atención el aspecto vital y orgánico de la Iglesia. Pasa a continuación a examinar la doctrina eclesiológica de Newman, que debe ser colocado entre los iniciadores de las nuevas corrientes por «su vitalismo, su concretismo, su mística acerca de la Iglesia» (p. 36). Las tendencias naturalistas y ateístas de principios del XIX contribuyeron también, a su manera, al desarrollo de una Eclesiología llena de vida y concretismo. En oposición a los nuevos «mesianismos» puramente naturalísticos de un Marx y un Nietzsche, los católicos se ven obligados a hacer vivir más intensamente el misterio de la Iglesia. Los Padres del Concilio Vaticano nos lo presentan como el remedio a los males del siglo; y sobre todo, dicen, hay que revindicar contra el naturalismo el valor de la Iglesia como Sociedad sobrenatural, organismo de salvación (p. 58). La renovación espiritual impulsada por estas cuatro causas: el movimiento litúrgico, la espiritualidad Cristocéntrica, la revalorización de la dignidad de los laicos en la Iglesia, el movimiento social cristiano son factores de gran valor en este resurgir de una nueva Eclesiología. En un último párrafo de este primer capítulo apunta el autor las desviaciones principales a que han llevado de hecho algunas ideas modernas sobre la Iglesia. Exageraciones en la unión quasi somática con Cristo como consecuencia de la doctrina mal entendida del Cuerpo místico, desprecio de todo lo que se refiere a la estructura de la Iglesia, falsas afirmaciones sobre el pecado original y sus consecuencias, etc.

El capítulo segundo lo dedica J. a las Eclesiologías no católicas. También ellas se desarollan bajo el signo de una orientación netamente vitalista. Y este hecho, dice, exige de los católicos un esfuerzo para una comprensión más amplia y concreta del misterio de la Iglesia. Una Eclesiología así renovada hará más fácil un acercamiento entre los sistemas católicos y no católicos (p. 83). El objeto de este capítulo —nos dice al autor— es precisamente presentar el esfuerzo de la Eclesiología católica para integrar, en lo posible, los aspectos y valores nuevos de las Eclesiologías no católicas. Imposible que sigamos todo el desarrollo de este capítulo, en el que muestra Jáki un gran conocimiento de las doctrinas de los protestantes y orientales separados acerca de la Iglesia. Sobre las primeras dedica especial atención a Barth y Brunner. En la crítica de estos autores hace ver que su dialéctica conduce lógicamente al escepticismo y a la desesperación. Estudia a continuación el esfuerzo realizado por algunos autores católicos para integrar a nuestra Eclesiología los valores positivos que pudieran tener estas Eclesiologías protestantes que pueden reducirse a estos puntos: penetrar lo más posible el aspecto vital de la enseñanza bíblica sobre la Iglesia y saber ver a la Iglesia *concretamente* a través de las aspiraciones y experiencias del creyente individual (p. 98).

En la Eclesiología «ortodoxa» reciente Khomiakov —dice— es el autor que mayor influencia ha tenido. El alma de su Eclesiología está en la primacía del amor y de la experiencia mística sobre la inteligencia (p. 108). En esto, dice K., está la principal diferencia entre el racionalismo religioso occidental, tanto romano como protestante y las doctrinas de la Iglesia Oriental. Identifica revelación con santidad; la autoridad exterior es para él un puro racionalismo que hace esclavos a los hombres (p. 104). Las Eclesiologías neoeslavófilas siguen preponderantemente las ideas de Khomiatov. La palabra clave de estas Eclesiologías es la «sobornost». «Sobornost» es

indefinible racionalmente; es la catolicidad interior de la Iglesia, el verdadero Cuerpo Místico vivido en la experiencia de la unidad de muchos en uno solo (p. 107). La respuesta católica a este párrafo está cuidadosamente redactada y con mayor amplitud que la correspondiente a las iglesias protestantes. El tema es en verdad delicado y difícil por lo imprecisas que a nosotros nos resultan las ideas de los orientales. J. termina esta parte con las siguientes palabras: «La Eclesiología católica tiene sin duda una misión importante con relación a las iglesias orientales; ella debe conferirles los elementos doctrinales que su Eclesiología actual puede tener de falso, unilateral e incompleto. Pero no podrá llenar esta misión más que a condición de salir del unilateralismo apologético de muchos tratados de Ecclesia todavía en boga y presentar la doctrina revelada sobre la Iglesia más dogmática e irénica, integrando al mismo tiempo el aspecto vital de la idea de la Iglesia» (p. 129).

Las diez páginas siguientes las dedica el autor a presentar en breve resumen el movimiento ecumenista. Uno de los frutos que apunta J. se ha sacado del diálogo teológico con el movimiento ecuménico es el haber profundizado nuestros puntos de vista acerca de la nota de catolicidad. Esta nueva tendencia quiere hacer resaltar la idea de la universalidad de la verdad más allá de los límites demasiado estrechos de la catolicidad cuantitativa. Esta nota de la Iglesia ha de dirigir la integración de todos los residuos de verdad esparcidos en la humanidad. Parece hacer suyas unas palabras del P. Congar, en las que dice que la reunión de las cristiandades separadas puede aportar a la Iglesia un enriquecimiento real (p. 141). En resumen, se requiere, dice Jáki, en el católico ante el movimiento ecuménico: 1. Una mayor elaboración del aspecto interior de la Iglesia. 2. Una mayor amplitud en el método teológico, en particular eclesiológico. 3. Más orientación psicológica y antropológica. 4. Un alma abierta a los valores vitales, al sentido histórico, un retorno a las fuentes cristianas; y ante todo objetividad, sin estrecheces sujetivas (p. 150).

En el capítulo tercero, que titula «Retorno a las fuentes», pretende el autor estudiar las principales obras aparecidas en los últimos 30 años en el campo de la Eclesiología bíblica, patrística y de los grandes Escolásticos medievales.

Elemento característico, casi exclusivo, de las obras que estudian los datos que sobre la Iglesia se encuentran en la Sda. Escritura es su aspecto de Cuerpo Místico de Cristo. Así Mersch, Wikenhauser, W. Koester, Jürgenmeier, etc. Cerfaux tiene el mérito de hacer un estudio mucho más amplio de la génesis de la Eclesiología de S. Pablo.

En los trabajos sobre la Eclesiología de los Padres también aparece la tendencia a hacer resaltar que el aspecto vital de la Iglesia tenía en ellos un puesto preponderante. «La idea de la Iglesia en los primeros siglos —dice— fué más vivida que pensada, más realizada que sistematizada, puesto que los hechos han precedido a las ideas y éstas se encuentran todavía en un estadio rudimentario» (p. 171).

Finalmente en los grandes Escolásticos medievales no se encuentran tratados sistemáticos sobre la Iglesia, pero sí una primacía de lo espiritual que hace dejar muy en la penumbra, para un Sto. Tomás o un S. Buenaventura, por ejemplo, todo otro aspecto. «Así se comprende que en los escolásticos la noción de Cuerpo místico venga situada ante todo en el plan de la vida y no de la Institución (estructura de la Iglesia)» (p. 194).

En el capítulo cuarto, último de la obra, intenta el autor examinar las obras recientes de carácter preponderantemente especulativo sobre la naturaleza íntima, o sea el misterio de la Iglesia, su estructura, su mediación universal, su definición y el puesto que ha de ocupar la Eclesiología dentro de toda la Teología.

La cuestión de *la naturaleza íntima de la Iglesia* es el centro de los estudios eclesiológicos a partir de Moehler. El Esquema «de Ecclesia» del Concilio Vaticano es una muestra del interés que suscitó este problema. Estudian profundamente las relaciones de la Iglesia con Cristo en orden a determinar su naturaleza íntima Franzelin, Scheeben, para quien el misterio de la Iglesia es «la comunicación más íntima y más real de los hombres con el Hombre Dios» y otros más modernos como Commer, Clérissac, Feckes. Como coronamiento de estos trabajos podemos considerar la Encíclica «Mystici Corporis» de Pío XII.

El misterio eclesiológico por excelencia radica en el Espíritu Santo, alma de la Iglesia. «El Espíritu Santo es el que realiza la Cristoconformidad de la Iglesia» (p. 216). Desde León XIII esta doctrina ha ido poniéndose cada día más en relieve.

También las relaciones entre María y la Iglesia han sido objeto de numerosísimos estudios en estos últimos diez años. Cada día se insiste más en que Mariología y Eclesiología se han de completar mutuamente.

Sobre *la estructura de la Iglesia* advierte J. que al poner de relieve la doctrina del Cuerpo místico ha habido exageraciones y han llegado algunos autores a tener en menos aprecio el aspecto visible de la Iglesia. También ha habido imprecisiones sobre la coextensión del cuerpo místico y la Iglesia visible que han sido corregidas por la Encíclica «Mystici Corporis» en parte, continuándose las discusiones en muchos aspectos del dificilísimo problema de los miembros de la Iglesia. Otro peligro de error radica en el exagerar el ideal celeste de la Iglesia sobre su realidad terrestre. En contraposición a él insiste K. Adam en la necesidad de considerar el «exinanivit» de la Iglesia, paralelo al de Cristo en la Encarnación, que lleva al estudio de la teología de la cruz en el cristiano (p. 224). Es necesario finalmente, como pondera Feckes, mantener el equilibrio entre los dos extremos, de un modo semejante a lo que ocurre en Cristo Verbo Encarnado, ya que la Iglesia es una Sociedad a la vez divina y humana, temporal y eterna.

Bajo el mismo epígrafe «Estructura de la Iglesia» estudia también Jáki el problema de *las notas.* Con una consideración más dogmática del misterio de la Iglesia se ha comenzado a estudiar también la cuestión de las notas de un modo más dogmático. Así el P. Mersch, Journet, Clérissac, entre otros. Sobre la nota de *la Catolicidad* se insiste sobre todo en la Catolicidad virtual, quedando en segundo término la catolicidad numérica. Afirma J. que sobre este punto nuestros manuales «de Ecclesia» han de sufrir una profunda transformación después de examinadas las posiciones de Thils, Poulpiquet y Congar (p. 228). Sobre *la Unidad* aparece desde Moehler la tendencia a poner más atención a la unidad interna. «El movimiento ecuménico —dice Jáki— ha provocado una nueva actitud de parte de los católicos, en que se insiste en la unidad mística ya existente de la cristiandad, a pesar de las escisiones visibles entre las iglesias» (p. 229). Acerca de *la Santidad* dice que entre las tendencias modernas se critica el que se haya insistido poco en la santidad de la doctrina. «Dom Vonier afirma que los apologistas católicos se han esforzado demasiado en demostrar 'la buena impresión' que hacía la

Iglesia en el mundo» [= santidad puramente externa] (p. 230). *La Apostolicidad* de la Iglesia, finalmente se ve hoy día sobre todo «en el inefable punto de contacto con el Espíritu Santo» (p. 232).

También en la «estructura de la Iglesia» juega un papel capital, *la Jerarquía.* Antiguamente se consideraba casi exclusivamente desde un punto de vista apologético y canónico; en cambio hoy día se atiende más al aspecto dogmático, es decir, a la unión con el Espíritu Santo. Para Scheeben «la maternidad sacerdotal da su verdadera grandeza a los poderes de enseñar y gobernar» (p. 233). Por último, los miembros no jerárquicos de la Iglesia, *los laicos,* son objeto de especial atención, antes demasiado olvidada, en las modernas corrientes de la Eclesiología.

Bajo el título *La mediación universal de la Iglesia* estudia J. en otro párrafo de este capítulo las nuevas aportaciones de las tendencias actuales a la solución del gravísimo problema de la conciliación del axioma «extra Ecclesiam nulla salus» con la voluntad salvífica universal de Dios.

Los dos últimos párrafos del capítulo los dedica el autor, el primero, a los estudios realizados en orden a hallar una definición lo más perfecta posible de la Iglesia. La encuentra en la Encíclica «Mystici Corporis», pues «la metáfora Cuerpo místico de Cristo, explicada y precisada por el Papa, viene a ser una definición analítica y significa: la sociedad fundada por Cristo y dotada por él de una entidad sobrenatural» (p. 251). Y el segundo a las diversa tentativas de los eclesiólogos recientes para separar convenientemente los dos tratados «de Ecclesia», apologético y dogmático, y colocar a éste en el lugar que le corresponde en la sistematización de toda la Teología; tentativas que, por la gran variedad que presentan, muestran la gran dificultad de la solución de este problema.

Llegamos al fin de la obra. En tres páginas especialmente densas resume Jáki *las conclusiones* de su trabajo. A) Elaboración de nuevos puntos doctrinales. Apunta el autor los siguientes: 1) Clara distinción entre un estudio de la Iglesia puramente apologético y una Eclesiología resueltamente dogmática, 2) El tratado dogmático «de Ecclesia» debe ser concebido como un prolongamiento de la Cristología. 3) La gracia que se derrama de la Cabeza de Cristo a los miembros constituye la realidad mística de la Iglesia. 4) La Iglesia existe en un estado de *Encarnación,* es decir, indisolublemente unida a su estructura visible; de aquí la importancia de la Jerarquía. Sólo esta Jerarquía visible puede dar a los fieles la plenitud de la vida sobrenatural y de la santidad (p. 261). 5) Las cuatro propiedades, unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad, fluyen ciertamente de la vida de la Iglesia «infaliblemente realizada por el Espíritu Santo». 6) La vía de conquista sobrenatural permanecerá siempre la vía de la cruz; y la Iglesia, precisamente por su «kenosis» o estado de humillación da a luz con sus sufrimientos a nuevos hijos.

B) Desviaciones que hay que evitar. Entre ellas merecen destacarse: 1.° Un misticismo vago y peligroso del aspecto visible o un optimismo sin límites en que no se atiende a la fase terrestre o de humillación de la Iglesia. 2.° Un entusiasmo sin crítica en buscar ciertos valores sobrenaturales con frecuencia esenciales, fuera de la Iglesia, única depositaria de las riquezas de la Encarnación. 3.° Inclinarse a una independencia más o menos explícita del Magisterio.

C) Caminos para el futuro: 1.° Poner en su punto una metodología eclesiológica; o en otros términos, establecer un sistema seguro, sin ser rígido,

de los aspectos múltiples de la Iglesia. 2.° Elaborar, por medio de profundas investigaciones, la doctrina de conjunto sobre las enseñanzas de la Sagrada Escritura acerca de la Iglesia. 3.° Consagrar más atención a lo dicho por los Santos Padres sobre la Jerarquía, los Obispos y aspecto visible de la Iglesia, para poder poner en el lugar que se merece el aspecto dogmático de la Jerarquía junto al aspecto apologético y dogmático ya ampliamente desarrollado. 4.° En fin, considerar más la Iglesia de un modo dinámico. «Este aspecto dinámico es el llamado a crear la síntesis de la Eclesiología» (p. 213). Termina el libro con un bello texto de San Agustín sobre el amor a la Iglesia.

* * *

Hasta aquí hemos procurado ir siguiendo a grandes rasgos el desarrollo de la obra del P. Jáki. Ya hemos indicado al principio el mérito principal del libro: ofrecernos una visión de conjunto de las tendencias actuales de la Eclesiología en la que sintetiza con gran acierto los principales aspectos de los estudios que han aparecido en estos últimos años. La erudición del autor es realmente notable: conoce y estudia a fondo las principales obras de la materia, sobre todo en lengua francesa y alemana. Nosotros hubiéramos deseado que hubiera tenido también más presente algunos estudios de particular valor aparecidos en lengua española, como el libro sobre el Cuerpo místico del P. Emilio Sauras, O. P., del que sólo aparece una cita indirecta en una nota, los estudios eclesiológicos del P. Bover, S. I. en su Teología de San Pablo, etc. Resultan especialmente interesantes y originales sus estudios sobre las Iglesias orientales.

El juicio que da sobre las diversas tendencias es en general ponderado y justo: alabando todo lo bueno que hay en las nuevas direcciones de los estudios eclesiológicos, reconoce los peligros a que pueden llevar algunas exageraciones u optimismos inconsiderados. Quizá alguna vez juzga con excesiva benignidad e irenismo alguna que otra afirmación, como aquella de Congar que parace hacer suya que «la reunión de las cristiandades separadas puede traer a la Iglesia un enriquecimiento real» (p. 141), sólo admisible si se trata de bienes accidentales. De lo contrario contradeciría las palabras de la Instrucción del Santo Oficio de 20 de diciembre de 1949 (A. A. S., 1950, p. 142 s.): «Non ita de hoc [reditu ad Ecclesiam catholicam] est loquendum, ut ipsi sibi videantur redeuntes aliquid substantiale afferre ad Ecclesiam, quod in Ipsa hactenus defuerit.»

Por el contrario, quizá juzga con excesiva dureza los manuales de Eclesiología pasados y presentes, cuando habla de «su unilateralismo apologético y de la necesidad de presentar la doctrina revelada sobre la Iglesia más dogmática e irénica» (p. 129). Por todo el libro, esparcidas acá y allá, se hallan con frecuencia acusaciones contra el método apologético de los tratados «de Ecclesia» existentes, hasta el punto de juzgarlo perjudicial al recto desarrollo de la Eclesiología. ¿Qué hay de verdad en esta acusación?

Como en tantas otras cosas «in medio consistit virtus». Concedemos que ha faltado a muchos tratados «de Ecclesia» un mayor desarrollo del aspecto dogmático, sobre todo de la cuestión de la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo; pero esto no ha de exagerarse hasta el punto de que parezca —puede producir esta impresión el libro de Jáki, aunque es evidente que no lo pretende— quiera construirse un tratado totalmente dogmático «de Ecclesia».

Es claro que siempre será necesario construir primero un tratado apologético en que se establezca sólidamente la existencia de una Iglesia fundada por Jesucristo y dotada del carisma de la infalibilidad en sus enseñanzas. Sin este fundamento todo edificio dogmático se construiría en el vacío.

Por otra parte la sistematización del tratado dogmático de la Iglesia no es tan fácil como a primera vista pudiera parecer, a no ser que se quiera introducir dentro del tratado «de Ecclesia» todo el tratado de la gracia habitual «que constituye la realidad mística de la Iglesia», como dice Jáki en sus conclusiones, y el «de Sacramentis». Dice el autor casi como última afirmación de su libro que «el aspecto dinámico de la Iglesia está llamado a crear la síntesis de la Eclesiología». Pero crear en la práctica tal síntesis quizá no sea tan fácil. En el Congreso Internacional para el cuarto centenario de la Universidad Gregoriana (1953) presentó el Rdo. P. D. Eugenio Valentino, S. D. B., una comunicación sobre «los aspectos dinámicos del tratado de Ecclesia». (Cf. Analecta Gregoriana, vol. LXVIII, p. 165-174.) En él proponía añadir a las tres partes clásicas «de origine, discernibilitate et essentia Ecclesiae» una cuarta dinámica «de missione Ecclesiae». En la discusión que se siguió se vió que dicho plan presentaba también no pequeñas dificultades, a pesar de que sólo pretendía *añadir* esta cuarta parte dinámica a las partes tradicionales. ¿No presentaría todavía más dificultades construir toda la síntesis de la Eclesiología fundada en su aspecto dinámico?

Unas breves consideraciones, finalmente, sobre el juicio del Autor al problema de *Las notas de la Iglesia.*

Sobre *la unidad* afirma que las tendencias modernas han intentado devolver al puesto de honor que le es debido la unidad interna y mística de la Iglesia, en contraposición con la mayoría de los tratados hasta ahora en uso, que solamente consideraban la unidad externa (p. 229). Nos felicitamos de que se haya puesto más atención a la unidad interna y mística en estos últimos tiempos. Hacía falta. Pero esto no se opone a que la vía de las Notas atienda sobre todo a la unidad externa y visible. Lo pide su misma esencia, ya que esta unidad externa y visible es la única fácilmente perceptible y por esto precisamente es «Nota». ¿Por qué maravillarnos, pues, de que los manuales «de Ecclesia», al tratar precisamente de las Notas, insistan principalmente en la unidad externa?

Sobre *la catolicidad* también cree J. necesaria una profunda transformación de las ideas, y añade que «la nueva presentación de la nota de la catolicidad se distingue por su relación con el misterio de la Encarnación...» (p. 228). De nuevo creemos que olvida el Autor que al tratar de la catolicidad como nota no puede dejarse a un lado el que sea fácilmente perceptible. Es verdad que la catolicidad numérica *sola* nada probaría; pero el juzgar con tan poco aprecio la catolicidad numérica puede proceder de no tener en cuenta que en la misma esencia de su concepto entra la unidad: «*Unius* Ecclesiae lata diffusio...» (Cf. SALAVERRI, *Sacrae Theologiae Summa,* vol. I, n. 1064). Y la catolicidad, entendida en este sentido pleno, tiene un valor nada despreciable para discernir la verdadera Iglesia.

Finalmente el juicio que da J. sobre *la santidad* y *la apostolicidad* nos parece que tampoco cuadra muy perfectamente con el estado de la cuestión que hay que tener presente en la demostración tradicional de la «Via notarum». No es que los apologistas católicos se contenten con «demostrar la buena impresión que la Iglesia hace en el mundo». De sobras saben que la santidad externa sin la interna no es verdadera santidad. Lo que ocurre es que los

apologistas católicos recuerdan aquello del Evangelio: «a fructibus eorum cognoscetis eos» (Mt 7, 16). Y los frutos externos de santidad son un testimonio de la santidad interna de la Iglesia. Por último que la apostolicidad venga a ser «un inefable punto de contacto con el Espíritu Santo» nadie lo niega; pero este contacto con el Espíritu divino debe manifestarse de algún modo tangible para que sea «nota»; y esto es lo que buscan los eclesiólogos al hablarnos de la apostolicidad de sucesión y de doctrina.

Estas pequeñas observaciones y algunas otras que podríamos aún añadir, pero que nos vemos forzados a omitir por falta de espacio, no quitan nada el gran mérito de la obra en su conjunto. Sólo muestran las dificultades con que tropieza actualmente esta «Ecclesiologia in fieri», que sin duda irá sistematizándose y perfeccionándose con obras de positivo valor, como ésta que hemos reseñado del Rdo. P. Stanislas Jáki.

IGNACIO RIUDOR, S. I.

Martín Lutero e Ignacio de Loyola

(Notas sobre una obra reciente)

Muchos de nuestros lectores conocerán sin duda la obra, publicada en alemán por Federico Richter [1], pastor protestante durante veinticinco años, convertido al catolicismo en mayo de 1948. La misma obra ha sido publicada en español en 1956 por la editorial FAX. A decir verdad, su título me sugestionó en un principio, sobre todo sabiendo que su autor era un converso protestante; pero bien pronto la lectura de su contenido suscitó diversas cuestiones, que, voy a exponer brevemente a los lectores de «Estudios Eclesiásticos» a manera de recensión de dicha obra.

* * *

La obra de Richter sigue una tendencia muy marcada en nuestros días: trabajar por el acercamiento y mutua comprensión de los diversos sectores heterodoxos y de la Iglesia Católica. Nota expresamente el autor las exageraciones que por ambas partes se han cometido; pues, mientras los protestantes presentaron al Papado y a los católicos como monstruos de perversidad, los católicos han hablado sistemáticamente de Lutero y de los protestantes como de hombres inmorales, apasionados y corrompidos. Es necesario evitar exageraciones y buscar una mutua comprensión. Esta tendencia aparece claramente en algunos escritores de los últimos tiempos, y de un modo particular entre algunos escritores católicos, y no sólo por lo que se refiere al enjuiciamiento de Lutero y los protestantes, sino igualmente de otros heterodoxos, como Nestorio y Eutiques en la Antigüedad, Berengario y Ockam en la Edad Media.

Esta tendencia, en lo que tiene de positiva y constructiva, nos parece sumamente digna de elogio por lo referente a la presente obra. Es necesario evitar a todo trance estridencias o exageraciones en la manera de presentar a Lutero y otros enemigos o impugnadores de la Iglesia Católica. Aun reconociendo su actuación decidida contra el Papado y el catolicismo, y aun

---

[1] Friedrich Richter, *Martin Luther und Ignatius von Loyola, Repräsentanten zweier Geisteswelten.* Ed. española: *Martín Lutero e Ignacio de Loyola, representantes de dos mundos espirituales.* (Madrid, 1956), XXXIX-351.

ponderando debidamente sus errores contra el dogma y la moral católica, deben tenerse presentes los motivos que ocasionaron su defección, los lados buenos de su carácter y otras circunstancias que de algún modo expliquen su conducta. Aunque reconozcamos que hubo apasionamiento y falta moral en su rebelión contra la legítima autoridad eclesiástica, debe evitarse el ver en todo pasión, perversidad y mala conducta. Y en esto debemos reconocer que, ya desde el siglo XVI, ha habido exageraciones de parte de muchos escritores católicos, si bien es cierto que ha sido siempre mucho más estridente, ofensivo y calumnioso el modo de hablar de los protestantes contra el catolicismo.

En este sentido, de acercamiento y objetividad, hizo una obra fundamental el historiador, *P. Hermann Grisar,* en sus obras fundamentales sobre Lutero y el protestantismo [2]. Pero el que ha marcado más claramente esta tendencia, es el conocido escritor de nuestros días, *José Lortz,* no sólo en su *Historia de la Iglesia,* sino principalmente en su obra fundamental *La Reforma en Alemania* [3].

Tal es la finalidad principal de la presente obra de *F. Richter,* de quien podemos decir, que está particularmente capacitado para ello. Porque, por una parte, conoce perfectamente el protestantismo, en cuyo seno recibió su educación y a cuyo servicio estuvo veinticinco años como pastor de una Iglesia evangélica, y por otra, al abrazar el catolicismo, llegó a la comprensión de la verdad que él le ofrece en oposición al mismo protestantismo.

Y ésta es la primera observación, que deseamos hacer respecto de la presente obra. Guiado el autor de esta tendencia de acercamiento y mutua comprensión de ambas confesiones, hace un estudio comparativo de ambas, presentando todo lo positivo que puede ofrecer la ideología y la labor personal de Lutero, y personificando en San Ignacio de Loyola la doctrina y moral católicas. Es, pues, un trabajo de análisis constructivo, en el que debe reconocerse la mejor buena disposición y buena voluntad en el enjuiciamiento de la obra de Lutero. Por consiguiente, si el autor llega a la conclusión de declarar a Lutero hereje y rebelde contra la legítima autoridad; si reconoce que en el fondo de su actuación se dejó llevar de su espíritu de altanería y superioridad, que no reconocía ninguna autoridad; si declara que Lutero estaba muy lejos de la santidad, que tanto campea y tanto atractivo da a su contrincante, Ignacio de Loyola, todo esto no puede atribuirse a desconocimiento ni a malevolencia respecto de Lutero, sino a una íntima convicción de la realidad de los hechos.

Esta posición del autor, como observa atinadamente el P. Angel Santos en la introducción a la traducción española, constituye la base de una serie de valores objetivos y positivos de la obra. Por de pronto, aparece claramente «en la paulatina exposición de ambos sistemas, el período de evolución interna que, ayudado por la gracia, ha ido operándose en el autor hasta dar, después de plenamente convencido, su paso definitivo al Catolicismo». El conoce, estudia con la mayor benevolencia a Lutero y toda la evolución

---

[2] GRISAR, H., *Luther.* 3 v., 3. ed. (Friburgo de Br., 1924-25.) Id., *Luthers Leben und sein Werk.* 2.ª ed. (Friburgo de Br., 1924.) Id., *Lutherstudien.* 6 fascíc. (Ib., 1921-23.)

[3] LORTZ, J., *Die Reformation in Deutschland,* 2 v., 3.ª ed. (Friburgo de Br., 1949.)

de su pensamiento. Al mismo tiempo conoce y estudia a San Ignacio, sus Ejercicios y su obra. Compara ambas concepciones, primero desde el punto de vista protestante y luego desde el punto de vista católico, y al fin reconoce la razón por parte del catolicismo.

De aquí se deduce el segundo valor objetivo de la presente obra, que es su finalidad apostólica, encaminada a allanar dificultades y facilitar la mutua comprensión y unión de ambas confesiones. Más aún. Si se quiere ser lógico, la consecuencia es verdaderamente apologética en favor del catolicismo. Pues, así como el autor, no obstante su educación protestante y su buena disposición respecto de Lutero, se inclina en favor del catolicismo, del mismo modo puede y debe hacerlo cualquiera que examine ambas concepciones con semejante elevación de ideas. Por esto, el ideal de la mutua inteligencia y de la únión debe realizarse en el reconocimiento de la verdad del catolicismo.

Todavía queremos hacer resaltar otros valores positivos de esta obra. Y en primer lugar, el señalar multitud de puntos de comparación entre Lutero y San Ignacio de Loyola. Ambos, en efecto, son hijos de la misma época, en que la Iglesia se hallaba en una situación verdaderamente difícil y necesitaba en absoluto de reforma; sin embargo, su reacción es enteramente diversa. Ambos son evidentemente representativos de dos concepciones enteramente distintas y en gran parte opuestas, y por lo mismo, al hacer el autor su comparación, no hace otra cosa que un estudio comparativo entre el protestantismo y el catolicismo. Por esto son muy dignos de consideración los puntos de contacto, que Richter establece entre el protestantismo y el catolicismo, que pueden servir de puente que conduzca del campo protestante al católico.

De hecho, los protestantes admiten los mismo fundamentos de la fe que los católicos; tienen la misma fe en Dios, creador y redentor; afirman la divinidad de Cristo, que nos redimió por medio de su muerte en cruz. Por otro lado, se observan en diversas iglesias protestantes multitud de indicios de aproximación al catolicismo e insistentes conatos unionistas unidos al reconocimiento de la necesidad de una Iglesia visible y de una autoridad espiritual. Indudablemente, pues, el trabajo empleado por el autor en ponderar los puntos de contacto entre Lutero e Ignacio de Loyola, o lo que es lo mismo, entre el protestantismo y el catolicismo, es digno de elogio y puede producir resultados beneficiosos para la verdadera fe.

A este valor positivo de la obra de Richter queremos añadir otro, que es el acierto en la caracterización de San Ignacio y su ideología, como símbolo de la doctrina y moral católicas. Otros muchos, en circunstancias parecidas, se han propuesto caracterizar a San Ignacio de Loyola, y, a vueltas de algunos rasgos objetivos y verdaderos, más bien han presentado una caricatura del Santo. Ahora bien, procedente Richter del campo protestante, indudablemente estaba imbuído en ideas inexactas y caricaturescas del fundador de la Compañía de Jesús. Sin embargo ha sabido sobreponerse a todo ese cúmulo de prejuicios y falsos conceptos existentes en el campo protestante sobre San Ignacio de Loyola y la Iglesia Católica, y de hecho podemos afirmar que su análisis sobre la concepción ignaciana o católica es sintético, es preciso y sumamente exacto.

Es sumamente interesante a este propósito todo el capítulo, donde el autor expone (p. 174-250) el tema «Ignacio como renovador de la Iglesia», y presenta su concepto sobre el carácter católico de la renovación de la

Iglesia, y su independencia absoluta del movimiento protestante; asimismo ofrece un interesante análisis de los *Ejercicios* de San Ignacio como medio de renovación, y una excelente silueta sobre la personalidad religiosa de Ignacio, su vida de oración y toda su espiritualidad basada en su amor a la persona de Cristo. Y como excelente complemento de todo esto, sintetiza maravillosamente la obra de los Jesuítas, a quienes defiende contra innumerables tópicos de acusación, constantemente repetidos en el campo protestante.

Pues, si el acierto del autor en la exposición de la concepción ignaciana o católica constituye uno de los valores positivos de su obra, que indudablemente contribuirá a deshacer multitud de prejuicios y errores actualmente existentes, todavía resulta mayor acierto la precisión y exactiud, con que nos presenta la parte doctrinal de la concepción de Lutero. Y nótese que en este punto limitamos el acierto del autor a la parte doctrinal, pues sobre su enjuiciamiento moral de Lutero haremos luego algunas observaciones. En efecto, todo el capítulo sobre «Lutero como reformador», en lo que se refiere a la exposición del desarrollo doctrinal de Lutero y de la esencia de las doctrinas luteranas, nos parece particularmente acertado. Pero de un modo más particular son dignos de tenerse en cuentas los epígrafes sobre «Lutero y la doctrina de la justificación» y «bases del pensamiento teológico de Lutero». El ex-pastor Richter, bien familiarizado con todo el pensamiento de Lutero, sabe exponerlo con precisión y claridad; y, como por otra parte, ha penetrado perfectamente la verdadera doctrina católica, que se opone a esta concepción luterana, resulta sumamente a propósito para conducir a sus correligionarios a la verdad católica.

De este modo, para los católicos, la exposición de Richter puede ser de especial utilidad, pues sobre la base de una comprensión perfecta y una exposición exacta y precisa de la doctrina y moral católica, da a conocer la ideología luterana y los puntos débiles que en ella se contienen, pero sin estridencias, apasionamientos ni exageraciones contraproducentes. Pero creemos que la obra es más útil todavía para los posibles lectores del campo protestante; pues, por una parte, fácilmente podrán reconocer que el autor habla de las concepciones luteranas con verdadero conocimiento de causa y las expone con la mayor exactitud; y, por otra, les ofrece una defensa decidida y contundente contra todas las falsedades y prejuicios, que suelen ellos propalar acerca de las doctrinas católicas.

* * *

Pero, no obstante todos estos valores positivos de la obra de Richter, que indudablemente puede hacer un gran bien a la causa de unión y al acercamiento y mutua comprensión entre los protestantes y los católicos, nos vemos en la precisión de oponerle serios reparos. Hablando en general, diríamos, que la obra es mucho más útil y provechosa para los protestantes, que para los católicos; pues a los protestantes les da una idea clara y precisa de la verdadera concepción católica, al mismo tiempo que les descubre la falsedad e inconsistencia de tantos prejuicios contra los católicos. De este modo les prepara magníficamente el camino de vuelta a la verdadera fe.

En cambio a los católicos puede fascinarlos con la idea que les presenta de Lutero y de toda su concepción, de donde fácilmente puedan deducir

algunos incautos, que la ideología y la conducta de Lutero son prácticamente tan aceptables como las concepciones católicas. Y con esto tocamos el punto vulnerable y verdaderamente peligroso de esta tendencia al acercamiento y mutua comprensión entre los heterodoxos y los católicos. Y es tan grave este peligro, que si no se procede con extraordinaria cautela, los esfuerzos realizados con la mejor intención para la mutua comprensión de las dos confesiones, pueden ser contraproducentes para los católicos, pues pueden convencerlos de que ambas concepciones son igualmente buenas.

Así, pues, el reparo fundamental que ponemos a la obra de Richter, común a diversas obras que manifiestan la misma tendencia, es que, movido el autor del buen deseo de evitar estridencias y odiosidades, idealiza excesivamente la figura de Lutero de tal manera, que fácilmente puede producir la impresión, que lo coloca a la misma altura que a Ignacio de Loyola, o lo que es lo mismo, que presenta de tal manera la concepción protestante, que puede con relativa facilidad equipararse por completo a la católica. Indudablemente es buena la voluntad de Richter, como lo es también la de Lortz y Maritain y todos los que propugnan la teoría del acercamiento y mutua comprensión. Estamos enteramente conformes en que debemos evitar los extremismos, en que han incurrido tantos católicos, que, al hablar de Lutero y de los protestantes, no ven más que pasión, fanatismo y perversidad moral. Repetimos que debemos ser objetivos en la exposición de los hechos evitando calificativos infundados y todo aquello que pueda justamente herir susceptibilidades y exacerbar los ánimos. Más aún. En orden a atraer a la verdadera fe a los que un día se apartaron de ella, conviene omitir multitud de cosas que tal vez pudieran decirse e históricamente están bien probadas. En general, debemos colaborar en la obra de acercamiento y mutua comprensión.

Pero esto no quiere decir, que hemos de presentar las cosas de tal manera, que aparezcan a la misma altura la concepción luterana y la católica; no podemos admitir que se presente a Lutero en un plano doctrinal y moral como el de Ignacio de Loyola. Ahora bien, el grave reparo, que ponemos a la obra de Richter es precisamente, que toda ella (así como también Lortz y otros escritores que siguen la misma tendencia) deja la impresión de que Lutero era un reformador y un hombre religioso muy semejante a Ignacio de Loyola. El resultado, pues, a nuestro juicio, es una gran confusión de conceptos y de apreciaciones en la doctrina y moral católica.

Ya el subtítulo de la obra contribuye eficazmente a engendrar esta confusión, al designar igualmente a Lutero y a Ignacio de Loyola «representantes de dos mundos espirituales». La impresión que de esto recibe el lector católico es, que el protestantismo y el catolicismo son dos mundos espirituales de un valor y significación muy similar. Pero esta confusión aumenta extraordinariamente en el decurso de toda la obra, en que se equipara constantemente a los dos personajes y a las dos ideologías, sin que apenas aparezca ninguna diferencia de valorización de las mismas. Pero lo que contribuye más poderosamente a esta confusión es el capítulo que ocupa la mayor parte de la obra y lleva el epígrafe «Lutero e Ignacio como renovadores de la Iglesia.»

Francamente, aun sintiendo la necesidad de evitar estridencias y de trabajar por el acercamiento de las diversas confesiones, no comprendemos cómo pueda designarse a Lutero como *reformador*. Comprendemos que se

pondere la religiosidad de Lutero y que se busquen las causas de la evolución de su ideología; comprendemos que se pondere cómo trató de formar a su manera un nuevo sistema religioso y que se examine detenidamente su concepto de la justificación con las gravísimas consecuencias que de él se derivan; pero lo que no comprendemos es, que se le pueda presentar como un *renovador* de la vida religiosa de una manera semejante a cómo lo fué Ignacio de Loyola. Precisamente acaba de llegar a nuestras manos una nueva obra de *Ricardo V. Feliú*, titulada *Lutero en España y América española*, que lleva el subtítulo «fisonomía moral del fundador del protestantismo» [4]. Pues bien, en ella aparece con toda evidencia cuán distinto fué Lutero de lo que normalmente debe ser un *renovador o reformador* religioso.

Por lo que se refiere a la parte doctrinal, por poco que se examine toda la actuación de Lutero, se comprenderá que no trata de renovar ni reformar, sino de erigirse a sí mismo en dictador en las cuestiones dogmáticas. Por esto, aunque establece la Sagrada Escritura como base de la nueva fe, sin embargo la interpreta a su manera y, contra toda la doctrina de los Santos Padres, de los Concilios y de los Papas, establece su doctrina sobre la justificación y saca de ella una serie de consecuencias, que destruyen gran parte de los dogmas católicos. En realidad, Lutero rompe con toda la tradición cristiana y da origen al mayor confusionismo en la parte doctrinal.

Bien claramente se vió después en la multitud de ideologías y de sectas a que dió lugar el protestantismo.

Por consiguiente, de ningún modo puede presentarse a Lutero como renovador o reformador doctrinal en el sentido pleno de estas expresiones. Pero, sobre todo, no puede colocarse a Lutero a la par con San Ignacio, a quien puede plenamente aplicarse el apelativo de reformador, pues por sí mismo y por medio de la *Compañía de Jesús*, contribuyó eficazmente a mejorar a la Iglesia en la parte doctrinal, primero en el Concilio de Trento y luego por medio de aquella pléyade de doctores, como un Canisio, un Belarmino, un Suárez y tantos otros. Ni Lutero ni sus seguidores pueden ser presentados a la par con Ignacio y sus discípulos como reformadores en la doctrina y en la ciencia eclesiásticas.

Pero donde aparece más todavía el confusionismo, a que se presta la obra de Richter, es al presentar a la par a Lutero e Ignacio de Loyola como renovadores o reformadores de la Iglesia en la parte moral. Ciertamente desde el punto de vista moral, en la santidad de vida y en toda su conducta, existe una diferencia substancial entre Lutero e Ignacio de Loyola. El mismo Richter lo reconoce, al afirmar repetidas veces y en diversas formas, que Lutero no tuvo ni aspiraba a la santidad, que tanto distingue a Ignacio de Loyola. Por mucho que se extreme la benevolencia; y, en bien de la unión y mutua comprensión, se evite todo lo que pudiera sorprender o escandalizar en la conducta moral de Lutero, su figura quedará muy pálida, desde el punto de vista moral y religioso, al lado de la de Ignacio de Loyola.

Por eso precisamente es tan peligroso el modo de hablar de Richter y de tantos otros, que repiten en todos los tonos y en todas las formas, que Lutero es plasmador del mundo espiritual protestante, que Lutero e Ig-

---

[4] Ha aparecido en la colección *Fundadores protestantes*, n. 1. (Santander, 1956.)

nacio son representantes de dos mundos espirituales, y otras ideas semejantes, que dan a entender que Lutero y el protestantismo, espiritual y moralmente, están a la misma altura que Ignacio y el catolicismo.

De hecho, la cuestión sobre la moralidad de Lutero, ha dado origen a las más enconadas discusiones, desde el principio del protestantismo hasta nuestros días, y no solamente de parte de los católicos, fieles a Roma, sino también de parte de los mismos discípulos de Lutero, quienes se avergonzaban muchas veces de las expresiones que él usaba en sus libros y sobre todo de algunas deficiencias de su conducta. En efecto, basta leer, sin prejuicios de ninguna clase, los escritos de Lutero y conocer superficialmente su vida, para convecerse de que, en punto a moralidad, dejaba mucho que desear. Léanse solamente algunas páginas de la obra antes citada y recién aparecida, sobre todo en los capítulos «Lutero y el matrimonio», «Lutero y la mentira», etc.: sobre todo, véanse solamente algunos fragmentos de sus *Coloquios de sobremesa*, y se llegará fácilmente a la conclusión, de que, desde el punto de vista moral, Lutero distaba mucho de ser un reformador, y por consiguiente es sumamente engañoso todo lo que tienda a engendrar confusión en esta materia.

Hasta tal punto llega la impresión desfavorable que se recibe de Lutero desde el punto de vista moral con la consideración objetiva de los hechos históricos y de sus escritos, que por lo mismo se ha presentado una teoría, que explicaría sus luchas interiores, sobre todo al principio de su vida, y aun toda su conducta moral posterior. Esta teoría la defiende particularmente el P. Hermann Grisar, que fué el primero entre los católicos que trató de presentar una imagen objetiva de Lutero, exenta de todo colorido partidista. Consiste, pues, esta teoría en suponer en Lutero ciertas anormalidades psíquicas, que en algunos casos turbaban su mente y no le dejaban ver la enormidad moral de multitud de cosas que realizaba. Pero a Richter no le satisface esta teoría, como tampoco es admitida por otros historiadores.

Sin embargo, el dilema que se presenta es en verdad aterrador. O se admite esta teoría, según la cual, Lutero, aun poseyendo extraordinarias cualidades y desarrollando una actividad sumamente fecunda en muchos campos, en la apreciación moral de las cosas se cegaba de tal modo, que no era en realidad consciente de lo que hacía o decía; o bien debemos afirmar que no poseía tal defecto y por consiguiente se daba plena cuenta del alcance moral de sus palabras y acciones. En el primer caso, es cierto que pierde Lutero en gran parte la gloria del verdadero reformador, que se manifiesta principalmente en el campo de la moralidad y buenas costumbres; pero, en cambio, se libra de la enorme responsabilidad que supone todo lo que la historia más crítica y objetiva nos atestigua sobre él. En cambio, si se sostiene con Richter que Lutero era enteramente sano, entonces no hay más remedio que admitir la descripción tan deprimente y desfavorable que presenta el biógrafo de Lutero, Denifle.

Para explicar todos estos hechos y disminuir proporcionalmente la responsabilidad moral de Lutero, acude Richter (y algo semejante hacen los defensores de Lutero) a la solución de su extremada delicadeza de conciencia, que explicaría las ansiedades de sus primeros años y de su cambio fundamental de vida; y a las costumbres rudas del tiempo, que no se oponían al lenguaje crudo y según nuestro concepto, inconveniente, de Lutero. A lo cual añade Richter la confesión paladina de que Lutero no hacía profesión de hombre austero y que no aspiraba a la santidad.

Pero esto no basta para explicar los hechos. Si no se admite algún defecto psíquico o anormalidad interior de Lutero, son demasiado exagerados los defectos morales que aparecen en la conducta de Lutero, para que se los pueda explicar por la rudeza y por las costumbres del tiempo. Véase la descripción que nos ofrece Grisar en su obra *Kampfbilder*, y algo más de lo que se sintetiza en la citada obra de R. V. Feliú, y se verá cómo la libertad excesiva de lenguaje, la facilidad en contradecirse y faltar a la palabra, la falta absoluta de dominio en las cosas más substanciales, llegan a tal extremo, que no pueden de ningún modo explicarse por la rudeza del tiempo. Desde luego en todos estos puntos, Lutero supera, y de mucho, a los más libres escritores de su tiempo, como por ejemplo, *U. de Hutten*. Por consiguiente, si no se admite alguna anomalía mental, que disminuya la responsabilidad de esta conducta, se debe admitir una enorme deficiencia moral en Lutero.

De todo lo expuesto fácilmente se comprenderá cuán justificado está el grave reparo que ponemos a la obra de Richter. Su tendencia a equiparar o poner casi a la par las dos concepciones, protestante y católica; el hablar, casi por igual, de Lutero y de Ignacio de Loyola, como de renovadores de la Iglesia, ofrece el enorme peligro de engendrar un gran confusionismo en el enjuiciamiento de la obra protestante y católica. En realidad, ni desde el punto de vista doctrinal, ni mucho menos desde el punto de vista moral, puede Lutero ser colocado a la misma altura de Ignacio de Loyola. Por mucho que procuremos evitar estridencias en bien de la unión y mutua comprensión, no podemos cerrar los ojos a las enormes deficiencias doctrinales y morales de Lutero y del protestantismo y de reconocer la superioridad de la figura de Ignacio de Loyola y del Catolicismo bajo estos respectos.

Bernardino Llorca, S. I.

CRONICA

XXIV Congreso Internacional de Orientalistas

Sección Bíblica

Del 28 de agosto al 4 de septiembre de 1957 se reunió en Munich (Alemania) el XXIV Congreso Internacional de Orientalistas (*XXIV. Internationaler Orientalisten-Kongress*). Incluyó las catorce secciones siguientes: 1 Egiptología; 2 Estudios cuneiformes y arqueología del Próximo Oriente; 3 Antiguo Testamento, arqueología bíblica y judaísmo; 4 Oriente cristiano y Bizancio; 5 Semitística; 6 Islamología: lingüística y literatura; 7 Islamología: religión, historia y arte; 8 Turcología; 9 Irán, Cáucaso y territorios vecinos; 10 Indología; 11 Asia central y altaística; 12 Asia oriental: a) China, b) Japón y Corea; 13 Asia suroccidental; 14 Africanística.

La mayoría de estas secciones ofrecían un denso programa de comunicaciones, y alguna, como la de estudios cuneiformes, tuvo que subdividirse en dos partes que actuaban simultáneamente.

Los participantes inscritos oficialmente en el Congreso pasaron de los mil trescientos, procedentes de todas las partes del mundo. Sede de todas las sesiones fue la Universidad de Munich, ya casi reconstruída del estado ruinoso material en que la dejó la pasada guerra. Las sesiones de las distintas secciones y las conferencias ordinarias se tenían simultáneamente en las aulas señaladas de antemano. En algunas secciones fue tan subido el número de participantes relatores que tuvieron que actuar once en un mismo día. El número global de temas desarrollados, según el programa oficial, fue de 445. Varias secciones de materias afines estaban en interdependencia y entrelazaban sus horarios para dar cabida a una asistencia más amplia en cuestiones de interés común. Hubo además algunas comunicaciones para todos los congresistas [1]

---

[1] Véase el volumen del programa: *XXIV. Internationaler Orientalisten-Kongress München. Arbeitsplan und Mitgliederverzeichnis* (Munich, 1957), 133, con una hoja adicional a partir de la página 55.—Contenido: Presidencia, pág. 1; Jefes de Sección, pág. 3; índice, pág. 4; informaciones y referencias, págs. 5-8; reuniones comunes a todos los congresistas y horario de reuniones particulares para distintas asociaciones científicas, pág. 9; cuadro esquemático del lugar y tiempo de reunión de las Secciones, pág. 10; lista de actuantes, con los temas que se tenían que desarrollar, y lugar y hora de la actuación, págs. 11-52; cuadros sinópticos de actuaciones, sitios y horarios, y plantas de la Universidad: 11 hojas grandes entre las págs. 52 y 53; índice de todos los asistentes con sus nombres y direcciones respectivas, págs. 53-102; anuncios, págs. 103-133.

Sección III. Antiguo Testamento

Los presidentes de la Sección Bíblica del XXIV Congreso Internacional de Orientalistas fueron V. HAMP y O. EISSFELDT. El lugar normal de reunión, el aula 218 de la Universidad. El número de participantes fluctuó bastante porque algunos tuvieron que asistir a otras secciones que actuaban simultáneamente. Inauguró las sesiones V. HAMP. Habló a los asistentes, en alemán primero, después en elegante latín. Su colega EISSFELDT cumpliría años durante el Congreso; celebraríamos, pues, el próximo sábado su *Geburtstag*. Deseaba a los asistentes una cordial acogida en Munich, que, como fénix, había resurgido dos veces de sus cenizas. Se excusó por el mal estado exterior de la Universidad, aún no restaurada totalmente de los destrozos bélicos. Señaló como centros de alto valor cultural ciudadano la Biblioteca de la ciudad (Bayerische Staatsbibliothek), donde quedaría abierta una exposición especial de manuscritos y obras orientalísticas, y la Pinacoteca. Indicó a todos el sitio del Seminario Bíblico, dentro de los recintos de la Universidad, donde se tendrían algunas reuniones libres. Mencionó la correspondencia de varios congresistas que se excusaban por no poder asistir al Congreso, como hubieran deseado; entre ellos los de la Alemania Oriental. La materia principal, que tenía que tratarse, era la literatura qumránica con sus relaciones escriturísticas. Deseaba un feliz desarrollo y fructuoso resultado de las reuniones. En aquellos instantes se estaba reparando la Puerta de la Victoria, al final de la Ludwigstrasse, junto a la Universidad. Se le cambiaría el nombre y se la llamaría en adelante Puerta de Paz, como símbolo para la nación y para la ciencia, porque fruto de la victoria es la paz.

El día 29, jueves, hubo tres comunicaciones por la mañana y una por la tarde. R. LARGEMENT, de París, habló sobre el Arbol de la Vida en las religiones mesopotámicas antiguas (*Le thème de l'Arbre de Vie dans la religion suméro-akkadienne*). Leyó la traducción de nuevos textos sumeroacádicos que ilustran este tema; pero no cambian substancialmente los datos conocidos.—J. D. WATTS, de Rüschlikon-Zürich, estudió las cláusulas relativas del hebreo bíblico (*The Formation of Relative Clauses in O. T. Hebrew*). Se fijó principalmente en los casos en que se suprime el relativo, y ha de suplirse convenientemente, tanto en oraciones verbales como en nominales, especialmente en frases hechas.—R. MEYER, de Jena, trató de los preformativos hebreos (*Die syntaktische Bedeutung der Präformativkonjugation im Hebräischen*). Partiendo de formas verbales que aparecen en los manuscritos del Mar Muerto, dedujo varios tipos, apoyándose en procesos secundarios y analogías. Así —dijo—, *yeᶜōšeq, yešōfeṭ, yedōreš* exigen *yaᶜāšiq*, etcétera. La llamada curiosa tradición samaritana queda ahora confirmada en Qumrán. Asimismo, estudió **yaᵓōmer* y **yaᵓokel* (> *yaᵓāmir*...), y *yadabbar(u)*. Tales indicios descubren la lengua semítica oriental. Expuso una teoría explicativa de esas variaciones, basada en los textos ugaríticos, y esbozó la evolución probable en el noroeste semítico.—Por la tarde, S. SZYSZMAN, de París, trató de Firkowicz y su obra (*Un siècle après les découvertes de Firkowicz*). Ofreció primero un resumen de la vida, azarosa y tan productiva para la ciencia judaica, del caraíta Firkowicz, que llenó casi todo el siglo pasado. Luego, basándose en la crítica histórica externa y en datos de crítica interna, propugnó la entera rectitud científica del gran investigador, tanto en sus hallazgos arqueológicos como en sus estudios de documentos hebreos antiguos.

Refutó más especialmente algunas acusaciones tradicionales. La falsificación de tintas no fue más que el empleo de substancias químicas para poder leer líneas borradas, según el uso del tiempo. El eulogio nominal ha resultado ser verdadero. Formas verbales, consideradas como espurias, han aparecido ahora como genuinas. La antigüedad de un documento hallado en Egipto ha quedado confirmada; KAHLE (que se hallaba presente) lo consideraba del siglo IV después de Jesucristo. El escrito apócrifo no se halla ni en poder de los descendientes del sabio ni en las bibliotecas a donde fueron a parar sus obras. La raíz de esta acción denigrante de los adversarios de Firkowicz ha de buscarse —dijo el disertante— en la aversión contra los caraítas, los cuales, en tiempo de las grandes polémicas no tenían ni la cultura ni la formación suficientes para poder reaccionar de modo efectivo.

El viernes, día 30, hubo sólo dos conferencias en la Sección Bíblica; ambas por la mañana. K. SCHUBERT, de Viena, estudió el contenido mesiánico del Testamento de los Doce Patriarcas a la luz de los nuevos datos documentales de Qumrán (*Die Messiaslehre in den Testamenten der Zwölf Patriarchen im Lichte der Texte von Chirbet Qumran*). Qumrán ofrece una variación del contenido mesiánico del Testamento de los Doce Patriarcas, como si nos hallásemos ante un caso de la *formgeschichtliche Methode*. Notó el ponente que en las dos fuentes que estudiaba se habla definidamente de dos grandes cualidades del Mesías: la realeza y el sacerdocio.—S. ZEITLIN, de Filadelfia (EE. UU.), habló de los Manuscritos del Mar Muerto (*The Dead Sea Scrolls*). Esta conferencia suscitó la más viva expectación, pues el relator es mundialmente conocido por sus numerosas publicaciones sobre este tema. El aula fue materialmente incapaz para dar cabida a los asistentes. Presidió la sesión N. N. ROWLEY, de Manchester. El conferenciante defendió la tesis que viene sosteniendo desde el principio de los descubrimientos: los rollos de Qumrán pertenecen a época reciente y son una falsificación hecha en el seno del cristianismo. Para ello se apoyó en dos puntos distintos: en la literatura rabínica, en la que es eminente especialista, y en las obscuridades que envuelven el hallazgo y las primeras adquisiciones de los rollos. Según el disertante, aparecen en la literatura qumránica giros y locuciones que son del rabinismo reciente (aproximadamente del siglo 2.º después de Jesucristo). Por otra parte exige, antes de aceptar la autenticidad, que una comisión internacional dictamine sobre el hallazgo y el proceso adquisitivo de los rollos. Al final de la entusiástica conferencia intervinieron ampliamente K. SCHUBERT y H. L. GINSBERG. Hicieron notar que la prueba literaria es débil, debido a la falta notable de literatura hebrea en tiempos anteriores, que ahora aparece junto al Mar Muerto; y que el proceso adquisitivo, imposible de poner en claro, no afecta a los criterios internos positivos. Además, la arqueología señala inequívocamente el tiempo de los escritos que se van hallando. Concedió el relator que sólo intentaba referirse al primer lote de Qumrán.

El sábado 31 de agosto hubo dos comunicaciones en la Sección Bíblica, ambas a primera hora de la mañana. H. BARDTKE, de Leipzig, habló sobre los escritos de Qumrán (*Aufgaben der Qumranforschung*). Presentó el contenido literario en un conjunto de resultados estadísticos e hizo notar que las Hodayot o Himnos están llenos de colorido local.—A. I. KATSH, de Nueva York, recensionó someramente los fondos hebreos y orientalísticos, existentes en las blibliotecas de Rusia (*Hebraica in Collections of the URSS*). Se ciñó principalmente al fondo de Leningrado, y trató detenidamente de la proce-

dencia y del variado contenido de sus manuscritos. P. KAHLE, de Oxford, que se hallaba presente, corroboró, al final de la conferencia, las afirmaciones del disertante. Dijo que en sus estancias en Leningrado se convenció de la gran importancia que estos fondos hebreos y orientalísticos tienen para la ciencia internacional.

El lunes día 2 de septiembre se presentaron cuatro comunicaciones, todas en la sesión de la mañana. A. STROBEL, de Hünfeld, proyectó en la pantalla y fue explicando algunas diapositivas agfacolor, que recientemente había sacado en Qumrán y sus alrededores (*Die Ausgrabungen von Qumrân*).—J. L. MCKENZIE, S. I., de West Baden Springs, Indiana, leyó un estudio sobre el *ʿm hʿreṣ* de la Biblia (*The 'People of the Land' in Israel*). Fue investigando el sentido de esta locución, que parece aplicarse a cosas contradictorias. Enumeró las veces que se encuentra en la Biblia y fue analizando cuidadosamente los casos más significativos. Consideró esta expresión importante para conocer la estructura de la monarquía hebrea, y señaló como revolucionaria en este aspecto la reorganización de Josías. Se ha de admitir que la locución fue cambiando de sentido, hasta aplicarse a distintas realidades. El relator prefirió para muchos casos dudosos el sentido de «nobleza de la tierra». Advirtió H. L. GINSBERG que la literatura rabínica exige el sentido «terratenientes». Respondió el expositor que en la estructura social de entonces ambas cosas se identificaban.—J. SCHILDENBERGER, O. S. B., de Beuron, ofreció una lección exegética crítica del Salmo 45, 10-16 (*Zur Textkritik von Psalm 45* [*44*]). Se apoyó para su interpretación en el ritmo ternario de todo el Salmo y en las antiguas traduciones (Vg, LXX, Pešitta). Según esto, ve que *bnwt mlkym* (v. 10) no puede admitirse; por el contexto ha de ser *bat melek*, como aparece más abajo (v. 14) y exige la versión siríaca. Se explica esta lectura del Texto Masorético por corrupción acomodaticia del original, que tendría *bt mlkym:* «hija de antecesores reales». Además, la palabra «Ofir» (v. 10) es suspecta. Ha de sobrar, si se atiende al ritmo y a los LXX. Puede ser acomodación del versículo 14, en que se habla también de oro. La palabra *šgl* (v. 10) significa «reina», no «esposa de segundo rango». Sale poco en la Biblia, pero en todas partes tiene este sentido: «reina madre» o simplemente «reina». La palabra *kbwdh* (v. 14) no se refiere al esplendor de los vestidos, de lo cual se habló antes, sino a la «gloria regia» o «dignidad real». Según tales principios se ha de dividir convenientemente esta perícopa.—G. BERTRAM, de Giessen, trató de los nombres de Dios (*Zur Prägung der biblischen Gottesvorstellung in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments*). Recorrió detenidamente los distintos nombres de Dios según aparecen en el texto hebreo, explicó su significado y luego los comparó con la traducción griega. De ello dedujo que las variedades de traducción difieren según leyes constantes.

El miércoles 4 de septiembre se tuvo una conferencia fuera de programa. J. B. PRITCHARD nos ofreció una interesante relación preliminar, aunque muy breve y fragmentaria, de su última campaña de excavaciones arqueológicas en Gibeón (*Excavations at Ḡib-Gibeon*). Gibeón, de tantos recuerdos bíblicos, está al norte de Jerusalén en la parte jordana. Esta vez, siguiendo el plan de la campaña de 1956, se excavó el pozo que está junto a la muralla de la ciudad. Tiene una escalera descendente, que queda interrumpida en algunos tramos. Parece que hubo una cámara hacia los veinticuatro metros de profundidad. La cerámica que se obtuvo fue abundante; digno de mención un tipo de ánfora con opérculo movible. Se encontraron nuevas

inscripciones en alfabeto fenicio antiguo, entre las cuales se lee ciertamente el nombre de Gibeón y además otro, hasta ahora indescifrado, que parece se aplicó a la misma ciudad. Se hallaron dos ejemplares de estrella geométrica llamada «de David», y la pintura de un hermoso pájaro, que ha de atribuirse al menos al siglo VI antes de Jesucristo.

Estas fueron las aportaciones en la Sección Bíblica del XXIV Congreso Internacional de Orientalistas. El programa impreso de esta sección sufrió notables cambios, hecho explicable ante un conjunto general de tanta envergadura.

Fiesta en honor de Otto EISSFELDT

El sábado 31 de agosto se festejó el septuagésimo cumpleaños del conocido especialista bíblico O. EISSFELDT (1.° sept. 1887). Sus colegas prepararon un sencillo acto académico, al que asistieron los inscritos en la Sección Bíblica y otros muchos conocidos y simpatizantes. Se tuvo en la misma sala 218 de la Universidad. Los pupitres, que llegan de parte a parte en todas direcciones, quedaron materialmente llenos. En la mesa profesoral se colocó un ramo de flores, y desde allí hablaron los que intervinieron en el acto y el mismo homenajeado. Este estaba colocado entre los asistentes. Vimos presentes del mundo científico, además de los que intervinieron en el acto, a BAUMGARTNER, KAHLE, RYCKMANS y a otros.

Ante todo, V. HAMP dirigió unas breves palabras introductorias a los asistentes. Seguidamente, J. HEMPEL tuvo la alocución oficial de homenaje, en el decurso de la cual entregó a EISSFELDT una miscelánea científica que acababan de editar en colaboración varios especialistas, amigos suyos. A continuación hablaron distintos personajes, en representación de varias entidades y naciones. W. F. ALBRIGHT declaró que EISSFELDT, desde el principio de su carrera, había pertenecido al grupo de los verdaderos especialistas. J. L. MCKENZIE le llevó el saludo de los católicos biblistas norteamericanos. E. DHORME le ofrendó «el tributo de entusiasmo y admiración de todos los orientalistas y exegetas franceses», y recordó su fructuoso trabajo, desde que le conoció personalmente en sus principios difíciles, cuando intentaba publicar su primer libro. N. N. ROWLEY le felicitó en nombre de la Universidad inglesa. Finalmente, W. STEINITZ, de Berlín, habló en representación de la Academia Alemana de Ciencias e Investigaciones. Como conclusión, el mismo Otto EISSFELDT se dirigió a los asistentes, agradeciendo cumplidamente todas las intervenciones, y leyó un poema original suyo, apropiado a las circunstancias.

Otras comunicaciones

En varias Secciones del XXIV Congreso Internacional de Orientalistas se presentaron trabajos íntimamente relacionados con temas bíblicos. Las más importantes fueron: la Semitística, la Egiptológica, la de arqueología del Oriente Próximo, la Islámica y la Iranística.

Ante la imposibilidad de enunciar siquiera los trabajos más importantes, baste ofrecer la reseña, como de testigo presencial, de los siguientes: A. DUPONT-SOMMER, de París, presentó una contribución al semitismo, al recomponer e interpretar, tras largos esfuerzos, tres estelas arameas de contenido histórico (*Une stèle araméenne inédite de Sfiré [Syrie], du VIII^e siècle avant*

J.-C.).—S. SAUNERON, de Boulogne, presentó un texto relativo a la creación, y escritos mitológicos e himnos a los dioses, de la literatura egipcia (*La publication du temple d'Esna*).—F. J. TRITSCH, de Birmingham, trató de los fugitivos ugaríticos (*Flüchtlinge in Ugarit*).—G. DOSSIN, de Wandre-chez-Liège, expuso datos nuevos de los archivos de Hammurabi y Zimri-Lin, con una carta de éste último dirigida al primero. (*Deux envoyés extraordinaires de Zimri-Lin à la cour de Babylone*).—W. VYCICHL, de París, estudió en un denso cuadro las relaciones fonéticas de las lenguas antiguas del Fértil Creciente (*Rezente Forschungen in ägyptischer Sprachwissenchaft* [*Vokalisation, Funktion, Syntax*]).—W. F. ALBRIGHT, de Baltimore, basándose en las excavaciones de Hajar Bin Ḥumeid, ofreció los últimos datos sobre la cronología de los reyes de Sabá. *Mkrb* de Sabá: 800-450 antes de Jesucristo; reyes de Sabá: antiguos, cerca 450-250? antes de Jesucristo; últimos, de cerca del 50 antes de Jesucristo al 70 después de Jesucristo; reyes de Sabá y Dhû Raydân, c. 70-320 después de Jesucristo (*Zur Chronologie des vorislamischen Arabien*).

Conclusión

La sesión de clausura de todo el Congreso tuvo lugar el miércoles, día 4 de septiembre, por la tarde, en el Aula Magna de la Universidad. Después de las lecturas de trámite y las alocuciones finales, se hizo público que el próximo Congreso Internacional de Orientalistas se reunirá en Leningrado (U. R. S. S.), el año 1960.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Munich, septiembre de 1957.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

CALVERAS JOSÉ, S. J., *Los elementos de la devoción al Corazón de Jesús. Su contenido y práctica en los Ejercicios de San Ignacio.*—Editorial Librería Religiosa (Barcelona, 1955) p. 879.

No es este el primer libro que el P. Calveras publica sobre la devoción al Sagrado Corazón ni sobre los Ejercicios de San Ignacio. Conocidas son sus numerosas publicaciones sobre ambos temas, que han hecho de él un verdadero especialista, que ha de ser, por lo menos, escuchado. No todos estarán conformes con todas sus opiniones, pero nadie dejará de admirar la profundidad con que examina los temas, no menos que la sinceridad con que afronta las cuestiones.

Este libro, que hoy presentamos, está dividido en tres partes; aunque también se habría podido dividir en dos con un apéndice (la tercera parte actual). Las dos primeras partes corresponden al doble título de la obra: Primera, la devoción al Corazón; segunda, sus relaciones con los Ejercicios de San Ignacio. La tercera parte la forma una magnífica antología o colección de textos.

Comencemos por esta tercera parte. Ocupa casi exactamente una tercera parte del volumen: 278 páginas (la primera parte tiene 145, y la segunda 133). Se divide en tres secciones (dos y un apéndice): la sección *A* está constituída por documentos Pontificios; la sección *B* contiene escritos de los confidentes del Sagrado Corazón; el Apéndice: Santa Margarita víctima del puro amor.

Los Documentos Pontificios que tratan de la devoción al Sagrado Corazón son numerosísimos, por esto el P. Calveras ha hecho una muy buena selección atendiendo solamente al valor doctrinal, dejando todos aquellos en los que única y casi principalmente, se ocupaban de la fiesta litúrgica, indulgencias, etc. Por esto se comienza por Clemente XIII, Pío VI y Pío IX, para pasar luego a las grandes Encíclicas más recientes: León XIII (*Annum Sacrum,* con la fórmula de la Consagración al Corazón de Jesús); Benedicto XV (cartas sobre la consagración de las familias); Pío XI (*Ubi arcano, Quas primas, Miserentissimus Redemptor, Caritate Christi compulsi,* y el acto de desagravios; Pío XII (*Summi pontificatus, Mystici corporis, Mediator Dei,* y varios fragmentos de discursos, mensajes radiados, cartas al P. General de la Compañía de Jesús, P. Mateo Crawley, etc.). Ya se ve que esta lista de documentos pontificios nos dan perfectamnete la mente de la Santa Sede sobre la esencia y práctica de la devoción al Corazón de Jesús. Estos documentos habían de ocupar el lugar de preferencia, porque es la Iglesia la que nos ha de fijar las formas de culto. Los confidentes del Corazón de Jesús, cuyos escritos figuran en la sección *B,* son Santa Margarita María, el Beato

Claudio de la Colombière y el V. P. Hoyos. La selección está muy bien hecha y presentada en forma sistemática. Y pasemos a la parte doctrinal de la obra del P. Calveras.

La primera parte es la más extensa y la que primariamente constituye el fin del libro: un profundo estudio de la devoción al Corazón de Jesús. Comenzemos por decir que se tocan todos los puntos sustanciales que pueden estudiarse sobre esta devoción.

Se empieza por una *idea de conjunto,* señalando los dos sentidos que se puede dar a la palabra «Corazón de Jesús» (miembro del cuerpo, persona) a los que corresponde también *dos partes en su devoción.* Hace notar el autor cómo el conocimiento y amor a Jesucristo tiene siempre como meta y punto final la perfección; y a ella tiende especialmente la devoción de que tratamos. Por esto precisamente los Santos que se han señalado en el amor a Jesucristo han tenido la devoción *implícita* al Corazón de Jesús, por cuanto han practicado el amor al Salvador considerando la herida de la llaga del costado (B. Avila, S. Alonso Rodríguez) y buscando y fomentando el espíritu de reparación. Esto le hace precisar sobre los elementos más explícitos de la devoción al Corazón de Jesús y las características de esta devoción juntamente con la que podríamos llamar ascética de esta devoción.

Pasa en particular a tratar los puntos principales de esta devoción: «qué veneramos, bajo qué figura, por qué motivo, y con qué prácticas y espíritu... razones y finalidad de este culto» (p. 43). Cuarenta páginas se consagran a la palabra Corazón, signo, símbolo, etc. Se estudian minuciosamente las acepciones de la palabra corazón, su historia en el lenguaje propio y figurado, las acepciones en fisiología y sus funciones orgánicas. Con mucha sutileza analiza también las diferencias existentes entre símbolo, signo ideológico, signo real, signo práctico. No descuida la noción de corazón en sentido ético. Concluye este largo capítulo con las palabras de Pío VI: «La sustancia de esta devoción tiende a que meditemos y veneremos la caridad inmensa y generoso amor de nuestro Redentor divino en la *imagen simbólica del corazón*» (p. 81).

Sigue otro largo capítulo sobre el *objeto del culto particular,* en el que estudia los siguientes puntos: Dignidad personal y excelencias particulares; el objeto en sí; la imagen simbólica, su empleo, las primeras imágenes; motivos de veneración (Corazón divino, perfecciones divinas; Corazón humano, eximia perfección del alma de Cristo, su bondad, caridad inmensa, sufrimientos, etc.; Corazón físico, razones para el culto directo, otras razones particulares). Este objeto particular de la devoción, lo resume así: «... es su Corazón real divino y humano, la afectividad divina, voluntad y sentimientos que no implican imperfección en su concepto identificados en la simplicísima esencia de Dios, y la afectividad humana, su capacidad de sentir y tender espiritual, y sensible, y ésta con el corazón físico como parte principal de su órgano para reacción orgánica que acompaña a las emociones. Este es el corazón ético en sentido estricto, objeto propio del culto, que puede extenderse a todo el interior de Jesús, o a la parte superior, a la divinidad, al alma con sus potencias cognoscitivas y volitivas, corazón ético en sentido lato. La afectividad o capacidad afectiva importa las potencias y sus actos. Aquéllas constituyen el objeto venerado en sí, éstos la razón por que se le venera. Los actos considerados en abstracto, o prescindiendo de las facultades de donde proceden, o del alma o la persona que los tiene, no forman el corazón ético» (p. 95). Termina este capítulo con esta acertada observación: «no

siendo enteramente sinónimos Jesús, Jesucristo y Corazón de Jesús, la sustitución ha de justificarse por alguna relación con la afectividad de Cristo en lo que se dice de él al nombrarle así» (p. 138). Por esto inmediatamente antes, precisando las formas de lenguaje había distinguido con precisión entre corazón-figura, corazón-real (corazón-afectividad: corazón afectivo o ético), corazón-órgano (corazón físico), corazón venerado (objeto de culto), corazón-mente (corazón-alma: corazón ético en sentido lato), corazón-persona (persona amante, persona, corazón).

Sentados estos principios fundamentales, explicados en los dos capítulos precedentes, ya puede correr más fácilmente el texto para describir las prácticas del culto al Corazón de Jesús. Las estudia primero en general, y luego en particular: prácticas litúrgicas, extralitúrgicas. Otro capítulo se consagra a la Reparación (en general, en particular). Y termina esta sección de la primera parte con el capítulo VI sobre la razón de ser y finalidad de esta devoción.

La segunda sección es de interés ascético extraordinario: Devoción a Jesucristo amante (Jesús Corazón). Aquí se estudia admirablemente en qué consiste el seguir a Jesucristo y cómo la devoción al Corazón de Jesús es la síntesis de la perfección. Como en los capítulos anteriores, la minuciosidad es característica de este estudio.

Con la misma amplitud se aborda en la tercera sección de esta primera parte la doctrina sobre el Reinado de Cristo: Jesucristo Rey de amor. Se expone en qué consiste, sus vicisitudes internas y externas, etc. Se termina con la práctica que corresponde por parte de los súbditos como acatamiento a su rey: la consagración.

La tercera parte es una aplicación de lo anteriormente dicho a los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Hace ver el P. Calveras, cómo en ellos está lo esencial de la devoción al Corazón de Jesús, y de qué manera se puede en la exposición de los Ejercicios, tal com los ideó San Ignacio, aprovechar los elementos particulares que nos ofrece esta devoción con miras a la perfección

Así tenemos a grandes rasgos este precioso libro sobre la devoción al Corazón de Jesús. Son tantos los elementos que en él se contienen y tantísima la doctrina en él expuesta, que resulta imposible enjuiciar el conjunto en pocas palabras. Diríamos, sin embargo, que es una obra de carácter enciclopédico, por lo que de universalidad se incluye en esta palabra; de carácter filosófico-teológico, por cuanto se estudia con extraordinaria profundidad cada uno de los puntos; de carácter positivo, porque todo está basado en los textos y documentos; de carácter crítico, por el método analítico y documental con que se avanza lentamente.

No queremos señalar ningún punto de controversia particular, que pudiera suscitar oposición, porque creemos que la mente del autor ha sido más bien proponer los términos claros de una devoción tan debatida, desmenuzar el sentido de los puntos controvertidos, señalar rutas, enfocar cuestiones y fijar mojones en el áspero camino de la sistematización de conceptos poco precisos. Y este es, a nuestro juicio, el mérito principal de esta obra. A los especialistas corresponderá ir estudiando cada uno de los puntos concretos, que el P. Calveras ha querido destacar, y discutirlos serenamente a la luz de la teología tradicional, de los documentos y de la sana filosofía del lenguaje cuando fuere esto menester.

Nosotros nos contentamos con presentar esta obra, que calificamos de mag-

nífica y hasta básica para los nuevos estudios de amplificación. Agradecemos al P. Calveras el trabajo paciente que seguramente se ha tomado con la lectura de documentos y con las largas horas de meditación sobre los textos, que un trabajo semejante supone.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

AMORÓS LEÓN, O. F. M., *La significación de Juan Duns Escoto en la historia del Dogma de la Inmaculada Concepción.*—Extracto de «Verdad y Vida» (Madrid, 1956) p. 119.

Una agitada polémica ha surgido hace pocos años entre los dos paladines de la Mariología en Roma los PP. Roschini y Balič, sobre la parte que a Duns Escoto le cupo en la defensa de la doctrina de la Inmaculada. La opinión corriente era y es que Escoto fué quien primero defendió públicamente, con razones de peso, la doctrina inmaculista. El P. Balič había estudiado con detención esta cuestión, y con aquella solidez que pone en todas sus cosas, escribió sobre ella en 1933.

El P. Roschini ha querido atribuir a su Orden de los Servitas esta primacía inmaculista, y con verdadera tenacidad ha negado que fuera Escoto el primer teólogo de esta doctrina, concediendo tal título al Servita B. Mateo Lazzari († 1348). El P. Balič se defendió magníficamente contra los ataques poco científicos y menos delicados de su adversario. Y el P. Amorós, por cuenta propia, aborda también el tema, y en muy bien documentados artículos de la Revista «Verdad y Vida», orientó a los lectores españoles sobre la cuestión controvertida y sobre el estado actual de la cuestión.

No podemos seguir punto por punto el desarrollo del escrito del P. Amorós. Basta que digamos que es un verdadero tratado de la historia del Dogma de la Inmaculada que será y es utilísimo para todo mariólogo. La figura de Escoto queda en muy buen lugar. Quien haya leído los escritos de Roschini y Balič entenderá mejor este del P. Amorós, y con él se declinará sin duda por Balič. Mientras se imprimía esta recensión ha salido en la revista de Roma «Marianum» 19 (1957) 372-407, un artículo del P. Roschini contestando a este artículo del P. Amorós, y declarando «definitivamente conclusa la polémica sobre Escoto y la Inmaculada».—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

CAPMANY, JOSÉ, Pbro., *«Miles Christi» en la espiritualidad de San Cipriano.* (Colectánea San Paciano-Series Teológica, vol. I), Seminario Conciliar.—Edit. Casulleras (Barcelona, 1956). p. 396, cms. 23 × 16,5.

Florilegio de las enseñanzas espirituales de San Cipriano, sistemáticamente centradas alrededor del concepto expresado por el «Miles Christi» con breves alusiones al ambiente histórico y a la afinidad con ciertas doctrinas de Padres y escritores, en especial africanos. La versión castellana de los textos cipriánicos se hace a base de la edición crítica del original latino por Hartel, confrontada con la de Bayard.

Las ideas expuestas son: Fundamentos de la milicia cristiana. El «Miles Christi» ante la persecución y las tentaciones ordinarias. Dios, Cristo y su soldado. El enemigo de éste, sus móviles para el combate y sus armas. Los «milites» vencidos y el remedio para el pecador.

La obra que supone un concimiento no vulgar de los escritos del gran Obispo africano, tiene el mérito de vulgarizar un aspecto del santo que en su conjunto aún no se había subrayado

A la bibliografía sobre la «pompa diaboli» (nota 163) hubiera venido bien añadir: J. H. Waszink, art. en VigChr 1 (1947) 13-41; y en lo referente a los «lapsi» (p. 356 ss.) a J. Stufler, *Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung:* ZkathTh 3 (1907) 577-618. Otra menudencia: sin duda por un *lapsus calami* la frase de Cipriano: *Homo dicatus Deo,* se traduce: hombre consagrado de Dios (p. 24) en vez de hombre consagrado *a* Dios.—Augusto Segovia, S. I.

Lippert Peter, S. I., *Die Kirche Christi,* dritte Auflage.—Verlag Herder (Freiburg, 1956) p. 293, cms. 12 × 19.

La Editorial Herder ha publicado la tercera edición alemana del libro del P. Lippert sobre la Iglesia. El texto no ha sufrido modificación alguna; pero con toda verdad podían afirmar los editores en la carta de presentación, que tan de actualidad sigue siendo este libro en 1956 como lo fué cuando se publicó en 1931. Ya sabemos que el P. Lippert se distingue en su escritos por su originalidad en el enfoque de los problemas, su claridad y profundidad —dos cualidades tan difíciles de unir— en el desarrollo, su elegancia y nitidez en el estilo. En la primera parte del libro examina el hecho histórico de la Iglesia, partiendo de su aparición (cap. 1.°) y llegando por su desarollo ulterior (cap. 2.°) hasta la Iglesia de hoy (3.°). En la segunda parte examina el concepto de Iglesia en su constitución (cap. 1.°), fundación (2.°), sucesión apostólica (3.°), poderes (4.°), derecho y régimen (5.°) y obediencia (6.°). Finalmente en la tercera parte penetra en el misterio de la Iglesia estudiando en seis capítulos la fe de Cristo en la Iglesia (1.°), la presencia de Cristo en la misma (2.°), su ser y acción más íntima (3.°), la piedad en la Iglesia (4.°), sus miembros (5.°) y el camino hacia la Iglesia (6.°). La presentación tipográfica esmeradísima, a la que ya nos tiene acostumbrados la Editorial Herder, añade un atractivo más a la lectura de este libro del P. Lippert.—I. Rivador, S. I.

Bujanda, Jesús, S. I., *Adán y tú y la teología católica.*—Edit. Razón y Fe, S. A. (Madrid, 1956), p. 353, cms. 10 × 15,5.

En este libro se contiene, con la claridad que ya es característica en el autor, un compendio, al alcance del público ilustrado, de lo que constituye lo principal del tratado *De Deo creante et elevante,* que se estudia en teología. No se ocupa de la creación en general, y así esquiva la espinosa cuestión de los días genesíacos. Pero trata extensamente de la creación de Adán y de su antigüedad, según la Biblia y sobre todo según las ciencias profanas. No sólo se ocupa de la creación de Adán sino también de la formación de Eva, de la ciencia o conocimiento de Adán y dotes preternaturales y sobrenaturales de que Dios le dotó, de su pecado y de lo que por él se perdió para sí y para toda la humanidad. En contraste aparece María Inmaculada, preservada del pecado original. Finalmente se estudia en qué consiste dicho pecado y sus consecuencias. He ahí en síntesis el desarrollo de este libro, que en un breve epílogo expone cómo Jesucristo, según la frase de San Pablo es «el último Adán, por oposición al primero que fué formado en el Paraíso».

No podemos menos de recomendar un libro tan denso de doctrina, presentada al alcance aun de medianos entendimientos afanosos de su instrucción religiosa. La misma esencia del pecado original, acerca de la cual tanto se ha discurrido, está declarada con suficiente claridad hermanada con la brevedad.—M. QUERA, S. I.

CAPMANY CASAMITJANA, JOSÉ, *La Resurrección del Señor. Ensayo de Síntesis Teológica.* Oración inaugural del curso académico 1956-7.—Seminario Conciliar de Barcelona, p. 110, cms. 22 × 15,5.

Dentro del marco teológico en que se mira la Resurrección y dentro también del marco estrecho de un discurso inaugural, el autor hace un estudio bastante completo sobre la Resurrección. Estudia la Resurrección en sí misma, como exaltación de Cristo (cap. I). Pasa luego al sentido apologético de la Resurrección, en cuanto que es la palabra de Dios a los hombres. El sello del Padre, las credenciales del Hijo (cap. II). En el cap. III-IV estudia el sentido soteriológico de la Resurrección, como acto redentor y como glorificación de Dios. Siguen dos apéndices: uno sobre la Resurrección de Cristo y la espiritualidad cristiana y otro sobre la Resurrección de Cristo y la Historia humana.

El autor ha utilizado las dos obras recientes de SCHMITT y DURWELL sobre la Resurrección. Echamos de menos los trabajos del P. Felipe Alonso Bárcena, *La Resurrección de Cristo en el Magisterio de San Pablo:* EstEcl 5 (1926), 3-16. 138-149. 373-839, trabajo serio bíblico y teológico, que cita el propio DIECKMANN (*De Revelatione Christiana,* p. 674, Frib. 1930). Una bibliografía de las fuentes hubiera dado a la obra un carácter más científico. En este aspecto el autor es sobrio. La ciencia y la crítica moderna, tal vez, exijan hoy más en un tema tan fundamental y tan estudiado teológica y bíblicamente.—J. LEAL, S. I.

ENCISO VIANA, JESÚS, OBP., *Por los senderos de la Biblia.* I. *Israel.*—Ed. Studium (Madrid, 1956), p. 298, cms. 21,5 × 14.

El libro del Dr. Enciso no es ni un diario de peregrino ni un comentario ordenado de la Biblia. Es una contemplación o paseo por los senderos del libro sagrado, que puede servir de iniciación fácil y agradable para la lectura de la Biblia. Se mantiene generalmente en el Antiguo Testamento, que ilumina el Nuevo. El epígrafe de las partes principales de este tomo orientará al lector sobre su contenido.

I. Ideas e instituciones. II. Doctrinas y Creencias. III. Salpicaduras de Historia. IV. Salmos. V. Directrices. En esta última parte el Dr. Enciso trata de orientar el estudio de la Biblia y para ello hace un resumen de la Encíclica «Providentissimus». Estudia los primeros capítulos del Génesis, los géneros literarios, el poligenismo. El libro está salpicado de grabados interesantes en papel cuché y se cierra con un índice práctico alfabético de materias.

El lector recordará muchos de los artículos que aparecieron hace años en «Ecclesia», fruto de la infatigable labor bíblica del Dr. Enciso.

Todo lo que sea abrir el arca cerrada de la Sagrada Escritura es una

labor muy benemérita y necesaria en España. Cada día se impone más la lectura directa y el estudio de la Biblia para conocer el hondo contenido de nuestra religión católica.—J. L.

TERMES ROS, PABLO, PBRO., *El Trabajo según la Biblia.*—Seminario Conciliar (Barcelona, 1956) p. 94, cms. 15 × 21,5.

Con este tema el Catedrático de Sagrada Escritura del Seminario Conciliar de Barcelona, inauguró el curso académico 1955-56. La materia interesó a los oyentes y ha gustado a cuantos han visto el escrito.

Cinco capítulos comprende esta obrita, que podría llamarse muy bien una semilla de grande fecundidad, porque encierra el germen, que desarrollado, podría dar cabida a muchas páginas y a elocubraciones muy enjundiosas.

Asentada la ley fundamental del trabajo, que fué la que dió Dios a los progenitores del linaje humano, no precisamente después de la caída, sino en el preciso momento en que los creó y los bendijo, se habla de la nobleza del trabajo y de la repercusión que sobre él ejerció el pecado.

La finalidad del trabajo —siempre a la luz de las Sagradas Escrituras— es procurarse los recursos para la vida; contribuir al desarrollo de la personalidad; procurar medios para el ejercicio de la caridad; y fomentar el progreso y la civilización. Estudia luego las condicones que ha de tener el trabajo: bendición divina, moderación, salario, evitar el que haya víctimas del trabajo, desterrar la esclavitud. Por último propone los estímulos para el trabajo: el ejemplo de Jesucristo, la doctrina y el ejemplo de S. Pablo, tanto en los casos particulares como en regla general. Termina el discurso con una acertada exhortación para la santificación del trabajo.

El Dr. Termes ha estado muy acertado en el desarrollo de este tema tan de actualidad, y le felicitamos por su estudio tan alentador para la clase trabajadora.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

NIETO, LUIS M.ª, S. I., *El Cordero de Dios.*—Imp. y lib. A. Ortega (Salamanca, 1956) p. 93.

En un opúsculo de 94 páginas nos ofrece el P. Luis M.ª Nieto, S. J., un sabroso estudio ascético-teológico de *El Cordero de Dios*. El estilo sencillo y atrayente de sus nueve capítulos nos va poniendo ante los ojos al Cordero de Dios, víctima sacrifical en el ara de la Cruz, visión que culmina con el triunfo apocalíptico del Cordero en el cielo, según las intuitivas páginas de San Juan. El conjunto del libro se desenvuelve en ambiente de sana Teología, unción y espiritualidad.—F. A.

DANTE ALIGHIERI, *Obras completas.* Versión castellana de NICOLÁS GONZÁLEZ RUIZ y JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ GARCÍA.—B. A. C. (Madrid, 1956) p. 1146.

Esta obra ha de prestar un servicio amplio a las buenas letras españolas y al público culto y erudito. La versión de la Divina Comedia y de la Vida Nueva corre a cargo de D. Nicolás González Ruiz, y lo restante de las obras a cargo de D. José Luis Gutiérrez García. Precede una introducción sobre

la época, la vida y la obra del mayor de los poetas católicos, y se da al principio de cada obra en particular una síntesis argumental, además de las notas, utilísimas y sobrias, al pie de las páginas.

La traducción de la Divina Comedia está realizada sobre la interpretación literal de Giovani M. Bertini, y el criterio que la ha inspirado es un esfuerzo para la máxima literalidad, dejando a salvo la sintaxis castellana. Uno y otro queda satisfactoriamente conseguido. El lector puede ir avanzando por las páginas del Dante, tan expuestas al cansancio y la oscuridad inicial, con una facilidad de captación que hay que agradecer de veras a los traductores. No se requiere más esfuerzo que el intrínseco por razón de la materia, y es una ventaja poder comprobar en cada línea la equivalencia diáfana con el original. Lo que se pierde entre la versión y el verso del florentino es solamente aquello que es esencialmente intraductible.

Las introducciones a la obra menor son algo más extensas, pero siempre útiles. Además de la *Vita Nuova,* con la que están muchos lectores más familiarizados, se da la versión de los cuatro tratados del *Convite,* que Dante dejó por acabar, los tres libros de la *Monarquía,* los dos sobre la *Lengua vulgar* y la *Disputa sobre el agua y la tierra,* cuya atribución al Dante hoy no se suele discutir. Siguen todavía las 13 Cartas, algunas de ellas indispensables para la inteligencia de su Infierno y aun de su Purgatorio, las dos églogas para el cándido Juan de Virgilio, y las Rimas que con la Vida Nueva contribuyen al sondeo anímico de Alighieri.

Consideramos esta obra como una de las más útiles publicada por la Biblioteca de Autores Cristianos, y en plan de sugerencia, solamente insinuaría la inserción del original italiano, además de la Divina Comedia, en toda la obra poética, o por lo menos en los sonetos y canciones de la Vita Nuova.—R. FARO, S. I.

GASSÓ, PIUS M. - BATLLE, COLUMBA M., *Pelagii I Papae epistulae quae supersunt (556-561).*—(Montserrat, 1956) p. CXVI-260, cms. 25 × 18.

Entre las varias publicaciones del bien conocido y acreditado centro de estudios, que es la Abadía de Montserrat, aparece ahora esta preciosa edición del Epistolario del Papa Pelagio I. Como se expone en la «Praefatio», esta edición la habían echado de menos los bien conocidos críticos E. Schwartz, Ewald, S. Löwenfeld, C. Silva-Taroucca, G. Morin, E. Stein y otros. Movido, pues, por E. Stein, el P. Pío M. Gassó emprendió la preparación de esta edición, y como primer resultado en 1944 presentó su tesis doctoral en la Universidad de Friburgo de Suiza con el título *Epistolario de Pelagio I Papa (556-561). Aportación histórica a la cuestión de los Tres Capítulos.* No mucho después continuó sus trabajos en orden a la publicación del epistolario completo; pero, muerto prematuramente en 1948, la obra fué continuada por *Dom Estanislao M. Llopart;* mas, distraído éste por otras importantes ocupaciones, no pudo terminarla, por lo cual Dom Columba M. Batlle tuvo que realizar este último trabajo de acoplamiento y edición definitiva de la obra inciada por Dom Gassó.

El resultado, pues, ha sido en verdad satisfactorio. De este modo disponemos ya desde ahora de una edición crítica del epistolario de este gran Papa, que tanta actividad desarrolló en Constantinopla entre los años 551 a 555 durante el pontificado del Papa Vigilio en la cuestión tan debatida de los Tres Ca-

pítulos, que tan valientemente supo defender los intereses romanos frente a las violencias del emperador Justiniano I; y más tarde, siendo ya Papa él mismo, con tanto tesón defendió el Concilio de Calcedonia y la ortodoxia.

Siguiendo la costumbre de las ediciones críticas, a la edición del epistolario precede un estudio crítico de gran interés, en el que deseamos notar la amplia relación de las colecciones y códices usados o comparados por los editores (pág. XXVII y s.), así como también el amplio estudio (pág. LXXII y s.) sobre las epístolas genuinas y las espurias del Papa Pelagio I, y la exposición detallada (p. XCVI y s.) acerca de la presente edición.

Por lo que al texto se refiere, como es natural, se presenta con un aparato crítico completo. Pero, a nuestro juicio, uno de los principales méritos de la obra es el comentario que acompaña el texto del epistolario, con abundantes noticias históricas sobre las personas a que se alude en las epístolas o los asuntos que en ellas se tocan. Es, pues, este comentario un digno y utilísimo complemento de la edición crítica de las noventa y seis epístolas de Pelagio I.—B. Llorca, S. J.

Englander, Clara, *Ignatius von Loyola und Johannes von Polanco. Der Ordenstifter und sein Sekretär.*—Verlag Friedrich Pustet (Regensburg, 1956) 8.°, p. 310, cms. 22 × 14.

A quien estudia de cerca la vida y la obra de S. Ignacio no puede pasarle por alto la figura del P. Juan de Polanco. Por eso ha sido una feliz idea la de juntar en un mismo volumen el estudio sobre el carácter y la personalidad del fundador y de su secretario. La obra de la señora Englander es una de las más estimables que ha producido el cuarto centenario de la muerte de S. Ignacio. El que haya aparecido en Alemania y debida a una pluma de fuera de la Compañía, es un testimonio más de la vasta resonancia que este centenario ha alcanzado.

El interés se centra principalmente en la segunda parte, donde se estudia la figura de Polanco. De este insigne burgalés no poseíamos todavía una verdadera biografía y sí solamente estudios parciales, algunos de ellos de gran valor. Quien se ha familiarizado con el manejo de *Monumenta Historica S. I.*, sobre todo con los últimos volúmenes de la sección ignaciana, no puede desconocer la enorme importancia que tuvo Polanco en la historia de la Orden fundada por San Ignacio. Recoger todos estos datos en un conjunto orgánico ha sido el gran mérito de esta obra, en la que si algo hemos de lamentar es la falta de índices y de divisiones que faciliten su manejo y consulta.

Clara Englander nos presenta a Polanco en todo el desarrollo de su vida y de su obra, con un conocimiento claro y penetrante y, en cuanto podemos juzgar de ello, en una forma literaria perfecta.

La autora no incurre en el fácil peligro de la exageración. Solamente los conflictos de Polanco con su familia, en relación con su vocación a la Compañía, nos parecen algún tanto dramatizados y expuestos con excesivo detalle. El papel de Polanco al lado de S. Ignacio en la redacción de las Constituciones y en el gobierno de la Orden es hoy reconocido por todos los historiadores, por más que todavía no se ha dado a conocer un importante trabajo realizado por él en orden a preparar dichas Constituciones. La autora caracteriza esta labor de Polanco con frases sumamente expresivas: «Niemand

kennt wie er Wessen und Willen des Ordens» (p. 129); Polanco fué «der Mitbegründer des Ordens als sein Philosoph und Interpret» (p. 190); «Polanco ist das War und Wird, Ignatius das Ist» (p. 158). Hoy día no se sostiene la idea de que Ignacio estuvo solo al componer las Constituciones (p. 159); las Industrias de Polanco son un avance de ellas («Entwürfe», p. 160); pero no hay que desconocer que en las mismas aportaciones de Polanco está latente el pensamiento del fundador. Precisamente la grandeza de Polanco consiste en su enorme receptibilidad, en la íntima compenetración con su superior, cualidad fundamental en todo secretario. Pero Polanco no fué un mero secretario y un puro estilista, fué también un realizador y un organizador de primer orden, como lo prueban los años de su vida transcurridos al lado de los tres primeros Generales de la Compañía.

A la muerte de S. Francisco de Borja sobreviene para Polanco la gran tragedia de su vida, centrada en la Congregación General tercera. Englander nos la describe con imparcialidad y con colores que no por ser sombríos dejan de ser verídicos. En estos momentos de prueba se muestra más que nunca la grandeza moral de Polanco. Y no menos en la labor de segundo plano que supo ejecutar con humilde fidelidad en los últimos años de su vida.

Felicitamos a la señora Englander porque juntando el conocimiento de las fuentes con la penetración psicológica nos ha dado la primera síntesis biográfica del P. Juan de Polanco.—C. DE DALMASES, S. I

Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens (*Spanische Forschungen der Görresgesellschaft*), por J. VINCKE, en colaboroción con E. SCHRAMM, G. SCHREIBER y J. VIVES, tomos XI y XII.—Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Gallitzinstrasse, 13 (Münster Westfalen, 1955, 1956) pp. 248 y 232, cms. 18 × 24,5.

La Sociedad Goerresiana, que tan intensamente se dedica a los trabajos sobre las relaciones culturales entre España y Alemania, nos ofrece en poco tiempo otros dos volúmenes particularmente abundantes en interesantes aportaciones al conocimiento cultural de España.

El vol. XI esta dedicado al centenario del nacimiento del organizador de esta publicación, Enrique Finke. Contiene catorce interesantes trabajos, de cuyo contenido damos una brevísima síntesis:

El actual director de «Spanische Forschungen» encabeza el volumen con una semblanza del Doctor Finke como historiador, que, aun siendo hasta cierto punto autodidacta, puede ser presentado como ejemplo viviente de fecundidad, objetividad y verdadera crítica histórica.

El profesor Doctor *Santiago Alcobé* nos ofrece su estudio «El hombre fósil en España», en el cual, sobre la base de una exposición sintética del desarrollo del hombre prehistórico en España, especifica los hallazgos realizados en diversas partes proporcionando con esto una vista de conjunto sobre el estado actual de dichos estudios.

El Docente universitario *Dr. Carlos Treimer*, de Viena, en su trabajo «Sobre la toponímica española» ilustra con interesantes datos el influjo de la lengua ibérica y del indogermánico en el lenguaje actual y la toponímica española.

D. *José Vives*, director de la Biblioteca balmesiana de Barcelona, nos

ofrece una preciosa síntesis sobre «Las características Regionales de los formularios Sepulcrales Cristianos». Este trabajo, basado sobre la obra reciente del autor, «Inscripciones cristianas de la España visigótica» y otra semejante francesa, da a conocer interesantes particularidades regionales del sur de Francia y la antigua Marca Hispánica.

Monseñor *Antonio Griera,* filólogo y especialista en las antigüedades de la España cristiana, presenta su trabajo «Nomenclatura hagiográfica y Personal en la Marca Hispánica hacia el año 1000». Sobre la base de largas series de titulares de Iglesias y de otras instituciones establece los nombres más usados en la Marca Hispánica hacia el año 1000, en lo que se observa la repetición de Santos de origen germánico, debido sin duda a las relaciones existentes entre la Marca Hispánica y el Imperio Carolingio.

El profesor universitario de Friburgo, *Clemente Bauer,* escribe sobre «La Historia de los Concordatos españoles de la Baja Edad Media: el Concordato de 1482». En este amplio estudio se da cuenta de la historia, fuentes, contenido y resultados de este célebre Concordato entre los Reyes Católicos y el Papa Sixto IV. Su importancia, que ha dado ocasión a insistentes estudios, radica en el hecho que significa el principio de aquella serie de concesiones y privilegios que constituyen el célebre *Patronato español.*

El Sr. *Felipe Mateu y Llopis,* diligente investigador y director de la Biblioteca Central de Barcelona, nos ofrece su estudio «Rex Navarrae. Notas sobre la intitulación real diplomática en el Reino de Navarra», donde expone en síntesis los diversos títulos que fueron tomando en los documentos oficiales los reyes de Navarra.

El conocido bibliotecario e investigador de Barcelona, *Jorge Rubió,* nos habla del «B. fra Matéu D'Agrigento a Catalunya i Valencia. Notes sobre la vida religiosa a una cort del renaixement». Sobre la base de la actuación en Cataluña y Valencia de este célebre franciscano, da a conocer la vida religiosa del reino de Aragón en tiempo del Renacimiento. Se nota en particular su estancia en Barcelona en 1427-1428 y lo que trabajó por la observancia, utilizando el favor de la reina D.ª María.

El bien conocido especialista en el Concilio de Trento, profesor *Huberto Jedin,* estudia «La Autobiografía de don Martín Pérez de Ayala († 1566)». El autor da un juicio de conjunto sobre el valor objetivo, las fuentes utilizadas y mérito literario de esta autobiografía del gran teólogo español, Pérez de Ayala, que participó gloriosamente en las tres etapas del Concilio de Trento.

El abogado de Sevilla, *Enrique Otte,* ofrece su trabajo sobre «Gonzalo Fernández de Oviedo al emperador Carlos V sobre la situación de Santo Domingo». En él se reproduce una de las cartas conservadas en el Archivo General de Indias, de Sevilla, de este célebre cronista de Carlos V y gobernador de Santo Domingo.

El profesor universitario, *Carlos Gustavo Fellerer,* escribe «Sobre las fuentes de la teoría musical de Cerone». Sobre la base de la obra «El Melopeo y Maestro» de este músico italiano, célebre en la corte de España, se dan a conocer los autores utilizados y se emite un juicio de conjunto sobre ellos.

El Doctor *Enrique Bihler,* de Munich, con su estudio «La poesía española de la Edad Media a la luz de la crítica de Martín Sarmiento», da a conocer las *Memorias* de este célebre abad benedictino, escritas entre 1740-1745, con las que fué el iniciador de los estudios literarios que luego siguieron, particularmente sobre la Edad Media.

El escritor *Roberto Pageart*, con su trabajo «Werther en España», da a conocer la acogida que encontró Goethe en España, a juzgar por esta obra, que es una de las que le dieron más celebridad. Tardó en introducirse en España; pero, entrado el siglo XIX, tuvo mucha aceptación.

El Doctor de Maguncia, *Edmundo Schramm*, presenta un tratado sobre «Donoso Cortés y Alemania», en que trata de valorar la actuación de este gran pensador español en sus relaciones con Alemania.

El incansable polígrafo de Münster, *Jorge Schreiber*, escribe sobre «Ulrico v. Hassell, cónsul general en Barcelona: relaciones comerciales hispano-alemanas después de la primera guerra europea». El autor, que participó personalmente en esta obra, expone el trabajo realizado para intensificar en tiempos tan decisivos las relaciones comerciales y cultarales de ambos países.

El vol. XII constituye la segunda parte, dedicada al primer centenario de la muerte de Enrique Finke.

El primer trabajo, del Dr. *Werner Brüggemann*, de Madrid, trata acerca de «Las relaciones de los siglos XVIII y XIX sobre España y su significación para la formación y desarrollo del concepto alemán sobre España». Este estudio, que ocupa más de la mitad del volumen, es de gran interés para la inteligencia de la opinión general existente en Europa respecto de España, lo que suele designarse entre nosotros como la *leyenda negra* de España. Es un hecho, en primer lugar, que los protestantes del siglo XVI esparcieron desde entonces las más absurdas calumnias contra España. Sobre esta base continuaron las relaciones de viajes por España, tanto las francesas como las inglesas, luego traducidas al alemán, la campaña de denigración de España. Mucho más intensa todavía fué esta obra de denigración por parte de los escritores del período de la *Ilustración*, en Francia, Inglaterra y Alemania. De hecho, Herder y los prohombres del romanticismo alemán, sobre todo Alban Stolz, reaccionaron en favor del buen nombre de España e iniciaron el trabajo de estudio profundo de las costumbres y verdadera historia del país; pero la opinión desfavorable continuó ejerciendo su influjo y continúa hasta nuestros días. Precisamente uno de los trabajos principales de la Görresgesellschaft es contribuir con sus investigaciones a un conocimiento más profundo de los valores culturales de España, tan desconocidos en el extranjero.

El profesor *Hans Juretschke*, con su trabajo «La obra de Böhl en la interpretación y exposición del romanticismo alemán en España», contribuye al conocimiento del influjo del romanticismo alemán en España. Por esto presenta la obra del escritor hispano-alemán Juan Nicolás Böhl, que fué uno de los que más trabajaron en este sentido, como se confirma con las veintitrés cartas suyas, que el autor reproduce.

El Doctor *Manuel de Montoliu*, con su estudio «San Bernardo, la poesía de los Trovadores y la Divina Comedia», expone el influjo de San Bernardo en la poesía medieval de los Trovadores, a quienes inspiró el motivo religioso y la devoción especial a la Virgen María. Este mismo espíritu religioso y Mariano se transmitó luego a la escuela italiana y por ella a Dante y al Petrarca.

El profesor *Pascual Galindo* presenta un «Inventario de Joyas y Muebles de doña Gracia Dionis (Zaragoza 1317)». En él se comprueba la riqueza de joyas de esta dama húngara, esposa del noble aragonés Jimeno de Urrea. Estas joyas procedían de muy diversas naciones.

El Doctor *Manfredo Sark* nos ofrece su trabajo «El hombre en la eco-

nomía española», y en él expone el concepto individualista del español, indicando la manera de subordinarlo a un trabajo de grupos y de sociedades.

El profesor *Juan Vincke*, con su trabajo «Los judíos en la España medieval», da cuenta de diversos estudios publicados en España durante los últimos quince años sobre este tema.—BERNARDINO LLORCA, S. J.

DELPINI, FRANCESCO, *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V.*—Marietti (Torino, 1956) p. 138, cms. 25 × 17.

Consta la presente sintética monografía de tres partes. En la primera se da una sucinta idea de la familia romana y del instituto del divorcio en el derecho romano hasta el siglo I d. C. En la segunda se expone la doctrina referente al divorcio, así en los textos evangélicos, cánones conciliares y cartas de los Papas, como en los Padres, tanto occidentales como orientales, hasta el siglo V, acabándose esta parte con un capítulo sobre la diferencia y contraste entre el derecho pagano y la doctrina de la Iglesia. Por fin, en la tercera se trata de la influencia que obró la legislación eclesiástica en el derecho romano, en materia de divorcio, sobre todo, y a partir del tiempo postclásico, pues que antes, o sea durante el clásico, muy poco se ha podido concretar hasta ahora de esa influencia.

Dentro de la relativa brevedad del trabajo, es la segunda parte la más amplia, sobre todo a causa del número abundante de Padres y escritores eclesiásticos, cuya doctrina se sintetiza. La exposición es muy diáfana y las conclusiones sólidas. Se puede ver por ella con toda claridad el sentir unánime en absoluto (si se exceptúa el Ambrosiaster) de los PP. conformes enteramente con los textos evangélicos, conciliares y papales, rectamente interpretados, en pro de la indisolubilidad del matrimonio. Examina el autor con especial cuidado, como es natural, la rica doctrina de S. Agustín.

Las otras dos partes no se nos ofrecen tan logradas, sin quitarles su mérito y aportación. En primer lugar no vemos por qué se hace la división del tiempo, objeto del estudio, en el primer siglo (d. C.), y no, a fines del tercero o principios del cuarto, una vez que, al decir del mismo autor, en todo el tiempo clásico ninguna diferencia concreta debida al cristianismo se puede señalar con respecto al preclásico; además de que varias veces, al describir ese primer tiempo, preclásico, se hacen afirmaciones expresamente referentes a todo el clásico (p. 25). Verdad es que en ese límite de tiempo, o sea con Augusto, se dan algunas disposiciones nuevas sobre el divorcio; pero no por influencia del cristianismo; por tanto, el epígrafe de la tercera parte, «Influencia de la legislación de la Iglesia sobre el derecho romano», no se puede referir a ellas.

Por lo demás, la exposición en ambas dos partes nos parece dejar algunas ideas no del todo diáfanas y constantes. Por ej., a veces parece indicarse que el elemento «convivencia» no es esencial en el matrimonio romano clásico, sino más bin elemento de prueba de la «affectio» (p. 25); otras, en cambio, se dice efectivamente esencial (p. 100). Más aún, tampoco se ve qué es lo que siente el autor sobre ese mismo elemento en el período que va desde Constantino (o Diocleciano) a Justiniano. Asimismo insegura nos parece que queda la idea de la «affectio» con respecto al tiempo postclásico: si se ha de entender, en efecto, continua o no. Aun con respecto al tiempo mismo

Justinianeo, parece haber oscilaciones: compárense, v. gr., entre sí afirmaciones de las pp. 129 y 132. Desde luego, a nuestro parecer los trabajos de Orestano, sobre todo, y también los de Volterra por una parte, han demostrado bastante sólidamente que el elemento «convivencia» no sólo en el tiempo postclásico, pero aun en el clásico (menos todavía, diríamos, en el preclásico, por falta de teoría jurídica en aquel entonces), no fué elemento esencial del matrimonio, y los de Volterra y D'Ercole, por otra, que, a partir del postclásico, la «affectio», entendida como consentimiento continuo, no tuvo lugar.

Por fin, hubiéramos visto con gusto tratada más detenida y directamente la relación entre la «affectio» y el divorcio. El que hasta el mismo Justiniano haya perdurado el divorcio lleva consigo el de la concepción de la «affectio» como consentimiento continuo? Y si no, ¿cómo se explica tal perduración? Desde luego el autor parece inclinarse por lo primero al demostrar el contraste entre la doctrina pagana y la cristiana respecto del divorcio, o más bien, al explicar la no existencia del divorcio en la doctrina cristiana con las siguientes palabras: «É il diritto divino che supplisce alla mancanza del perdurare del mutuo consensu dei coniugi» (p. 102); pero será difícil probarlo hoy día contra los escritos antes insinuados de D'Ercole, etc.

Por cuanto precede se ve que el estudio pudiera ser algo más luminoso en cuanto a la exposición de ciertas ideas jurídicas romanas relacionadas con la cuestión tratada. En cambio debemos afirmar que aun por lo que respecta a estas dos partes, sobre todo la tercera, nos parece muy bueno por el trazado positivo, magnífico, que en él se hace de las limitaciones que al divorcio han ido poniendo los emperadores cristianos desde Constantino a Justiniano.

En cuanto, pues, a dar idea del contraste positivo entre las dos doctrinas pagana y cristiana, y a ver el acercamiento de aquélla a ésta, por la fuerza de la segunda y el hecho de haber abrazado la fe de los emperadores, el trabajo es de notable valor e interés.—O. ROBLEDA, S. J.

NABUCO, JOACHIM, *Ius Pontificalium. Introductio in Caeremoniale Episcoporum.*—Edit. Desclée et Cie. (Tournai, 1956) p. XXIV + 404, cms. 22,5 × 14,5.

Con la competencia y autoridad propia de un Consultor de la Sagrada Congregación de Ritos nos presenta su obra el Excmo. y Rdmo. Sr. Dr. Joaquín Nabuco. Siguiendo por razones de conveniencia, no la división del *Ceremoniale Episcoporum,* sino la del *Codex Iuris Canonici,* «*de personis, de rebus, de actionibus*», va exponiendo todos los derechos, privilegios, títulos, reglas y ceremonias que a ellas se refieren, con todo orden y claridad. Desde el Sumo Pontífice hasta los órdenes equestres en el libro 1.º; en el 2.º, hábitos prelaticios, corales y sagrados, insignias, Iglesias mayores y heráldica, y en el 3.º las funciones pontificales. Todo ello apoyado en los testimonios y autoridades de Sumos Pontífices, Sagradas Congregaciones, Curia Romana y libros litúrgicos, y aumenta la autoridad de la obra no sólo el cargo que ostenta el autor, sino también la amplia y escogida bibliografía de autores notables en esta materia. Ha tenido el acierto de ilustrar la obra con abundantes notas históricas, todas bien documentadas; con ellas se hace su lectura más interesante y más amena de lo que tiene que ser una obra, que por

su título es una recopilación de leyes y ordenaciones. Interesante es el *scholium* que trata de la situación en que queda el Obispo auxiliar dentro del Cabildo, si no es elegido Vicario Capitular, con la solución posible, que propone, para resolver esta situación desairada (p. 72); el capítulo de los Abades, que resume con toda claridad los privilegios de que gozan, teniendo en cuenta los principios y reglas del derecho litúrgico hoy vigente, mientras no llegue de la Santa Sede la codificación auténtica que se espera. Lo mismo se diga del título 4.º de la parte 1.ª del libro 2.º, dedicado a los canónigos. Tiene su interés histórico y práctico la exposición en varios lugares de los privilegios o más bien usos del Patriarcado y cabildo de Lisboa, con su certero enjuiciamiento y lo que parece se debe opinar sobre ellos. Del mismo modo los del Cabildo de Nápoles, Manfredonia, Milán y algunos otros. Oportunamente recuerda en la nota 5 del prólogo lo poco conformes que son con lo prescrito en el *Ceremoniale Episcoporum* algunas prácticas que se han introducido, como por ej.: el poner en lugar de velas de cera unos tubos metálicos con un cabo de vela dentro (¡qué diría si viera lo que hemos visto nosotros, palos de escoba pintados de albayalde!), y cosas parecidas, y otras mucho más extrañas, como por ej.: el rociar con el hisopo sin agua bendita, con el pretexto de que la sal que hay en ella mancha los paños fúnebres, y otros, de los cuales dicen que más que admiración producen escándalo; en todo ello estamos conformes con el autor. En una sola cosa nos permitimos opinar de distinto modo, y es en el conceder algunas excepciones de la ley que reserva el presbiterio para los clérigos, y en la razón que para ello aduce «*ab altari aliquid sacrum per manus episcopi recipiunt, ad illud proinde accedere debent*», pues esto mismo se puede practicar a la entrada del presbiterio, que así también «accedunt ad altare» sin necesidad de que suban al presbiterio. Particular utilidad práctica tienen las normas documentadas que recuerda en diversos pasajes y que se suelen tener poco en cuenta, como por ej.: la largura que deben tener los roquetes y sobrepellices, la de sus encajes, el color morado del hábito prelaticio, la Cruz del altar, el revestirse del Obispo, etc., etc. Juzgamos que es una obra utilísima por su contenido y claridad en la exposición y nos permitimos recomendarla como muy práctica no sólo a los Rdmos. Prelados, Cabildos y Abades, sino también a los señores Rectores de Iglesias en que no sean raras las funciones episcopales.—RICARDO ESTEFANÍA, S. I.

RIBADENEIRA, CARLOS A., S. J., *Guía moral de lecturas. 50.000 obras de los principales autores del mundo juzgados a la luz de la Fe y de la Moral y rocopilados sintéticamente.* — Buena Prensa, apartado 2181 (México, 1955) p. XII-399, cms. 17 × 23.

El P. Ribadeneira, que tanto ha trabajado en asociaciones de Acción Católica del Ecuador, interrumpió sus quehaceres para redactar esa guía moral de lecturas no sólo del Ecuador, sino de todo el mundo, asesorándose en otros autores que dieron su criterio y siguiendo principalmente la obra del belga Sagehomme, puesta al día por E. Depuis, que sintéticamente declara la nota de moralidad por unas letras o siglas, sin dar más explicaciones. Ribadeneira opta más bien por los números, y divide las obras a calificar en seis clases: 1.º, para niños; 2.º, indiferentes o recomendables para todos; 3.º, para estudiantes de enseñanza secundaria; 4.º, para personas mayores de

criterio sólido y muy bien formado, a quienes no pueden perjudicar; 5.º, las desaconsejables o peligrosas por las ideas, o por ser voluptuosas y provocativas; 6.º, las obras malas condenadas por la Iglesia.

Muy recomendable nos parece esta obra, a pesar de sus omisiones e imprecisiones y de algún criterio que otro discutible. Desearíamos realizara el autor lo que dice en el prólogo de ir completando la obra en apéndices sucesivos, como lo han hecho otros autores, para estar al día.

En otra edición le agradeceríamos que cuando se trata de autores que son conocidos por dos apellidos, máxime si el primero es muy común, pusiera los dos. Así él mismo evitaría el encasillar en dos sitios un mismo autor. Pongo el ejemplo de la p. 150, en donde nos califica las obras de Fernández F. [Flórez], Wenceslao, y bastante más abajo, en la página siguiente aparecen las de otro autor, que no obstante es el mismo: Fernández, F. W. También sería de desear que los números vayan seguidos, sin alternarse, como sucede con Zweig, Stefan. En el prólogo, por una errata, dice Paulo VI, que es Paulo IV.—M. QUERA, S. I.

HEALY, EDWIN F., S. I., *Medical Ethics*.—Loyola University Press, 3441 North Ashland Avenue (Chicago, 1956) p. XXII-440, 6 doll.

Medical Ethics es una obra sumamente práctica, dedicada a los médicos norteamericanos, lo mismo a los no católicos que a los católicos, como una ayuda para la solución de los problemas morales que entraña el ejercicio de la medicina y de la cirujía modernas.

Su nota más saliente es, tal vez, la abundancia de material que, partiendo de los principios fundamentales de la ética, guían al médico en los diversos problemas de la cirujía, de la vida matrimonial (tests de esterilidad, períodos agenésicos, inseminación artificial, esterilización, embarazo, alumbramiento), de perturbaciones y trastornos mentales y muchos otros, como hipnotismo, eutanasia, uso de drogas, experimentación, etc. Los dos capítulos últimos están dedicados al «Médico como consejero» y al «Cuidado espiritual del paciente». El primero expone atinadamente, entre otras cosas, la manera de aconsejar e informar a los que se preparan para el matrimonio. El segundo se ocupa con diversos problemas sobre el Bautismo, la Sagrada Eucaristía, la Extremaunción y algunas leyes eclesiásticas relacionadas con la profesión médica. Corona de todo el libro son varios Códigos de deontología: el de hospitales católicos de la Asociación de EE. UU. y Canadá, el de la Asociación médica Americana, el del Colegio Americano de cirujanos.

Indicio de la índole práctica del libro son los 171 casos profesionales con sus soluciones y un índice cuidadoso de materias en 24 páginas. Cada capítulo expone los principios pertinentes, fundándolos en buenos argumentos, ilustrándolos con ejemplos y fijándolos mediante aplicaciones; y al final, una bibliografía que, como las notas, es a base de literatura médica.

La exposición sobre la terapéutica del aborto es un ejemplo de la habilidad el autor para tratar problemas delicados. Expuestos los argumentos tradicionales contra el aborto terapéutico, acomete el nudo gordiano, el dilema «o el niño o la madre», aduciendo la prueba de numerosos teólogos modernos, según los cuales el famoso dilema se puede evitar con los debidos cuidados y el alumbramiento es más beneficioso para la madre, aun en casos de trastornos nerviosos, que un término artificial del embarazo.

Medical Ethics, además de suministrar a médicos, enfermeros y sacerdotes la solución de difíciles problemas, es un baluarte para la fe y moralidad del médico católico; es también, cuando menos, un antídoto contra los prejuicios para el acatólico, al demostrar prácticamente lo razonable de las posiciones de la Iglesia en el campo de la medicina moderna.—H. F. COHEN, S. I.

LUMBRERAS, PEDRO, O. P., *La continencia periódica.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 43, cms. 17,5 × 10.

Este opúsculo reproduce tres artículos publicados por su autor en el Semanario Norteamericano St. Louis Register.

El primero desarrolla esta idea: La continencia periódica es normalmente ilícita; lícita sólo por excepción. Explana los principales motivos extrínsecos de ilicitud que pueden ocurrir: nulidad del matrimonio, injusticia con el otro cónyuge, peligro para el fin primario del matrimonio o para los secundarios.

El segundo artículo estudia el por qué íntimo de la ilicitud: el matrimonio es un estado de vida que, mientras confiere ciertos derechos, impone también obligaciones, entre ellas la de la procreación.

El tercero considera los casos en que, por excepción, es lícita la continencia periódica: Indicación médica, eugenésica, económica y social.

Como se ve, un plan claro y claramente expuesto, que destaca convenientemente en el segundo punto la idea luminosa que expuso Pío XII en 1951. Tal vez conviniera decir a muchos confesores y directores que los casos del artículo tercero son muy frecuentes y que no deben dificultar demasiado la práctica del oginoísmo, si no quieren ser ocasión de males peores. El opúsculo puede dejar la idea contraria.—M. Z.

MUÑOZ-HIDALGO, F., O. P., *Divorcio Espiritual.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 124, cms. 20 × 13.

Tres valiosas conferencias en las que bajo los títulos de *El Hogar mal encendido, El Hogar apagado, Las brasas del hogar* hace el autor un agudo análisis de las múltiples causas productoras de esa carcoma del matrimonio que denomina acertadamente «divorcio espiritual». Con sano realismo, delicadeza varonil y sentido sobrenatural va poniendo el dedo en la llaga descubriendo raíces íntimas y consecuencias de larga proyección. Pero está muy lejos de ser, como a veces ocurre al tratar estos temas, un estéril plañir sobre males sin remedio. Aparte de que el diagnóstico del mal y sus causas tiene ya en sí un valor positivo muy grande, Muñoz-Hidalgo, con equilibrado optimismo, aporta soluciones concretas, como, por ejemplo, en los párrafos dedicados a los «cimientos del matrimonio».

Libro utilísimo a cuantos desde dentro o desde fuera, como actores o directores y educadores, intervienen o deben intervenir en el drama, natural y sobrenatural a la vez, de la vida matrimonial.—J. A. OCHOA, S. I.

MUÑOZ-HIDALGO, F., O. P., *Varones.*—Ediciones Studium (Madrid, 1956) p. 211, cms. 20 × 13.

Es el quinto libro que este sugerente y profundo tratadista de problemas matrimoniales nos ofrece sobre el tema.

Escogiendo como fondo los Misterios del Rosario, descubre en cada uno un varón, bueno o malo, portador de una consigna para alguna coyuntura de la vida matrimonial y del hogar. Lleva como subtítulo *Símbolos para meditación de los hogares.*

Se podría pensar a primera vista que de fuente tan conocida y piadosa apenas habría lugar a cosa nueva y, menos, del sabor fuerte exigido por ciertos paladares modernos. El autor supera admirablemente ambas dificultades. Sabe fundir a maravilla la novedad y originalidad de la exposición con una fina penetración de las realidades humanas que en su fondo íntimo no cambian; la agilidad y galanura de estilo con la solidez y profundidad doctrinal que se nutre del Evangelio, condensado en los misterios del Rosario.

Al recorrer el libro se siente uno en contacto continuo con los múltiples problemas de la vida conyugal y familiar captados con finura psicológica en su realidad palpitante e inundados de luz evangélica, la única que les da solución cumplida.

Tememos que algunas palabras novedosas y frases imprecisas, sugerentes —tributo tal vez obligado al gusto moderno —puedan entorpecer a veces la lectura a quienes, no estando habituados a ese estilo, necesiten sin embargo beneficiarse de las ricas enseñanzas de la obra. Le deseamos vivamente la más amplia difusión.—J. A. OCHOA, S. I.

BECKMANN, JOACHIM, *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.*—C. Bertelsmann Verlag (Gütersloh, 1956) p. 315, cms. 15 × 22,5.

Interesante colección de documentos básicos sobre la liturgia del culto divino en las Iglesias protestantes. Esto último conviene tenerlo presente para no buscar en el libro lo que, naturalmente, no puede encontrarse en él. En cambio, aun teniendo presente que se trata de una colección litúrgica de carácter protestante, toda su primera parte, que se refiere a las Edades Antigua y Media, antes de la escisión de la Iglesia realizada por el protestantismo, es utilizable por los católicos. Por esto resulta para nosotros de particular interés poseer en una obra, como en un florilegio, todos los textos primitivos en su lengua original, sobre los que se basa la liturgia católica. Más aún. No deja de tener alguna utilidad, aun para los católicos, el resumen de la segunda parte, en el que se contiene la liturgia de las principales confesiones protestantes.

Así, pues, el cap. I contiene los documentos primitivos de los siglos I-III. El cap. II resume las diversas liturgias griegas del siglo IV, y el III nos ofrece el resultado de estas liturgias griegas en la liturgia de S. Juan Crisóstomo. En el cap. IV se da una síntesis de las tres liturgias occidentales, la galicana, la mozárabe y la romana. Hasta aquí es la parte de carácter católico. En el capítulo siguiente (cap. V) se resume la liturgia de la misa protestante en las cuatro ramas principales, en primer lugar, la luterana, parte en latín, parte en alemán; luego la de Zuinglio, en alemán; en tercer

lugar, la de Calvino, en su original francés, y finalmente la anglicana del *Common Prayer book*. En el cap. VI se presenta la fórmula del servicio divino de la llamada restauración del siglo XIX. Como apéndice o complemento se añaden en traducción alemana todos los textos, que en el cuerpo de la obra se ofrecen en otras lenguas originales.—B. LLORCA, S. J.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Camino escondido.*
— *De «Cow-Boy» a Trapense.*—Ediciones STVDIUM (Madrid, 1955), 239 y 157, cms. 13 × 19,5.

Fr. M. Raymond es un enamorado de su Orden Religiosa y ha hecho de ella la mejor propaganda que podía hacer: presentarla con la sinceridad y diríamos candor del americano de Estados Unidos, que no esconde los secretos ni gusta de engañar a nadie. Y en la Trapa, como en cualquiera orden religiosa, hay muchos tipos de santidad, dentro siempre de un exponente común, que es la unidad de la Regla.

En estos dos libros nos topamos con dos extremos igualmente simpáticos y atractivos: el Rmo. Abad, Dom Federico María Dunne, y el humilde lego Joaquín María. El primero es el hombre dinámico, pero calculador, previsor y magnánimo, que organiza, estabiliza y difunde la Trapa en Estados Unidos. Su vida llama la atención del europeo, porque no imaginamos a un norteamericano encerrado en un Monasterio cultivando la tierra y orando al cielo. Pero al mismo tiempo se nos revela el carácter propio de aquel país, con sus distintivos de hombre realista, práctico, psicólogo y diríamos Santo a lo moderno dentro siempre de la modalidad más austera de la Regla Cisterciense.

El H. Joaquín María es un personaje de leyenda o novela. Cow-boy de Texas, violento, testarudo, rudo, se decide a servir a Dios encerrándose en la Trapa. Allí domando su carácter, su genio, su altivez. Su vida se vuelve una película de la vida trapense a través de un moldeado de santidad de hoy, sin maravillas ni milagros, pero sí con una lucha interna continua y un heroísmo sencillo que cautiva. Como todas las obras del P. Raymond, estas dos se leen con placer y se releen siempre con gusto.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Los Trapenses, los Rojos y Tú*, p. 88.
— *La Vida es una Divina Novela*, p. 96.
— *¿Es vuestro Hogar como éste?*, p. 86.
— *Sobre la razón, la revelación y la religión*, p. 84.
— *El Doble del Hombre-Dios*, p. 80.
— *¿Qué haces a Jesucristo?*, p. 81.
— *¿Quieres vida y amor?*, p. 70.
— *¿Eres tú?*, p. 67.
— *La huída con Dios*, p. 91. Trad. por Felipe Ximénez de Sandoval.—Edic. STUDIUM (Madrid, 1955) cms. 9,5 × 16,5.

No son éstos todos los títulos de esta linda COLECCIÓN TRAPENSE. El último es el 15.º de la colección; y faltan, después de los tres primeros, los intermedios hasta el número 10. Y los hemos calificado de «lindos» porque es el calificativo que mejor les cuadra. Son verdaderas filigranas de estilo y finura en la exposición de los temas más variados y a veces más sangrantes.

Todos se dirigen a hacer comprender a los hombres de todas las clases sociales y en todos los estados la importancia de la vida sobrenatural en medio de las ocupaciones de la vida; y no menos la excelencia del estado religioso, del que es un enamorado.

El tipo de presentación es la conversación. Raymond habla, no escribe. Por esto en casi todos los títulos leemos: Un trapense habla de..., pregunta sobre..., exclama..., interroga..., etc. Y la pregunta, la conversación, la exposición... se dirige a todos los cristianos, a las mujeres, a las familias, a los creyentes y no creyentes, a los Sacerdotes, al hombre de hoy, a los que están lejos de Cristo, a los que no piensan en la muerte, a las aspirantes, a novicias y a recién profesas. Cuantos han leído alguno de estos opusculitos han quedado tan prendados que se han entusiasmado con el autor. No pueden menos de recomendarse.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LELOTTE, F., S. J., *Convertidos del siglo* XX.—Ediciones STVDIUM (Madrid, 1956) p. 237, cms. 14 × 20.

Siempre es interesante conocer los caminos de la gracia. Y más cuando ella actúa sobre personajes que se han hecho célebres en el mundo de las ciencias, de las letras y del arte. Por otra parte no hay duda de que dar a conocer estas conversiones tan sinceras y a veces tan largamente logradas es de interés apologético singular.

El P. Lelotte, director de «Foyer Nôtre Dame», ha recogido unos cuantos relatos de hombres célebres del s. XX que han pasado a las filas del Catolicismo. Unos pertenecían al judaísmo, otros al protestantismo, otros eran simplemente cristianos de nombre, pero de hecho alejados profesionalmente de la Iglesia y materialistas —por no decir ateos— militantes. Son 15 los personajes que han dejado su corazón plasmado en estas páginas: Ghéon, Hyde, Stein, Jacob, Nicolle, Verkade, Copeman, Nagai, Merton, Jacques y Raissa Maritain, Carrel, Desvalieres, Bloy, Rivière, Jammes. Las relaciones de sus respectivas conversiones se deben a diveras plumas. El P. José L. Micó, al traducirlas al castellano ha sabido darles cierta unidad de estilo, dentro de la variedad inevitable. Ediciones STVDIUM les ha dado cabida dentro de su colección *Unum Ovile*, que se ve así enriquecida con una joya más.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LLANOS, JOSÉ M.ª, S. J., *El desfile de los Santos*.—Edit. Sapientia, S. A. (Madrid, 1956) p. 1368, cms. 22 × 14.

En la cadena de periódicos de la «Editorial Católica» desfilaron por primera vez los santos del año cristiano evicados por la pluma ágil y colorista del «reportero de Cristo», P. José M.ª de Llanos. Un clamor admirativo sirvió de fondo musical a ese desfile victorioso que hubo de fijarse en las placas estáticas y definitivas del nutrido volumen que nos ofreció una joven Editora madrileña. No se ha interrumpido, por dicha nuestra, la serie española de «Flos Sanctorum». Bien recientes y aceptos son los de los PP. Pérez de Urbel, Juan Leal y Edelvives. Son todavía muchas las familias y comunidades donde esos libros se manejan con asiduidad, aunque pocas veces los santos compartan nuestras cálidas tertulias. Por todo ello será bien-

venido el libro del P. Llanos. Sus protagonistas no desfilan en fila india, como lo hemos visto otras veces. Sino que con mucho acierto se agrupan en binas, ternas, cuaternas... Sin la arbitraria desigualdad de casos parecidos, donde uno de los héroes lleva toda la atención de los espectadores y quedan los demás relegados a una mera enumeración. Aquí, sus vidas se entrecruzan, se cotejan o discurren paralelamente. Este recurso literario nos parece lo más original de este santoral periodístico. Quien busque cronología y datos históricos quedará decepcionado. Pero la lectura del conjunto, en cambio, le causará la impresión de un caleidoscopio a lo divino. Queda plenamente conseguido el empeño del autor de ir exponiendo la faz y la vida de la Iglesia, más que las glorias y proezas de algunos de sus hijos. Como en el himno ambrosiano, en el libro del P. Llanos, en todos los países del orbe y en todos los tiempos —per orbem terrarum, per singulos dies— aparece la Iglesia enjoyada con esa pedrería hagiográfica de tanta riqueza y variedad.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

FLORES DE LEMUS, ISABEL, *El fulgor de una púrpura.*—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1956) p. 300, cms. 19 × 13.

Buena parte del pontificado de León XIII y los tres siguientes en todo su transcurso fueron el marco incomparable en que brilló el fulgor de la púrpura de aquel gran español injertado de inglés que se llamó el Cardenal Merry del Val. Su cosmopolitismo, casi universalidad, parecen haberle hecho menos popular entre nosotros. La biografía que tenemos a la vista intenta y logra renovar su memoria y su presencia. Con un estilo de aristocrática sencillez, que tan bien le cae al egregio Purpurado, va recordando la autora cuanto a la obra, la persona y la biografía del Cardenal se refiere. Una discreta preferencia señala cuanto a España se refiere más en particular. El sacerdote, el diplomático, el prelado, sus aspectos humanos y sobrenaturales, sus escritos autobiográficos y su acción como brazo derecho de cuatro Pontífices van apareciendo a los ojos del lector y llevándole insensiblemente de la admiración a la devoción. No debe quedar esa luz bajo el celemín, sino sobre el candelero. Y España, que ofrendó al Cardenal su espléndido mausoleo de ónice mallorquín, debe esforzarse por mantener viva su memoria. El libro de Isabel Flores de Lemus le ayudará para ello.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

PHILIPON, MARIE-MICHAEL, O. P., *El silencio ante Dios.*—Edit. Balmes (Barcelona, 1956) p. 54, cms. 8 × 12.

Un breve tratado del examen en sus principales formas: general, particular y práctico. El ideal personal, el defecto o pasión dominante, las virtudes cristianas, fidelidad al Espíritu Santo, progreso espiritual y las fases de la vida espiritual, todo se declara con brevedad y claridad muy provechosas. Aun las almas acostumbradas al popular esquema de San Ignacio que se declara en los Ejercicios podrán servirse útilmente de la obrita del P. Philipon.—F. S.

GRANDMAISON, LEONCE DE, S. J., *La Vie Interieure de l'Apôtre.*—Beauchesne et ses fils, Rue de Rennes, 117 (París, 1956) p. 179, cms. 12 × 18,5

VANDENBROUCKE, FRANÇOIS, O. S. B., *Direction spirituelle et hommes d'Aujourd'hui.*—Beauchesne et ses Fils (París, 1956) p. 94, cms. 12 × 18,5.

El magisterio espiritual del P. Grandmaison abrió un surco profundo. Su doctrina, centrada del todo en la Persona adorable del Salvador, es de una solidez que sólo corre parejas con la clásica belleza de su expresión. No es de maravillar que ejerciera tanto influjo entre los hombres de su generación. Ha sido un acierto de Magdalena Daniélou ofrecernos de nuevo lo mejor de sus escritos en una antología que a no pocos lectores se les ha de antojar demasiado breve. Entre los méritos del libro está el de ofrecernos algunos exquisitos trozos inéditos hasta hora. Tales son los que versan sobre la bondad de Dios, el vaso de arcilla, la obediencia interior, los sacrificios intelectuales, el elemento sensible en la oración, un plan de triduo al Espíritu Santo y el Stabat Mater. Excelente para la meditación sacerdotal y para comentar muchos pasajes de los Ejercicios ignacianos.

La dirección espiritual del hombre moderno es un ministerio más necesario y delicado que nunca. Un benedictino belga del Monasterio de Regina Caeli aporta a este ministerio una ayuda muy estimable con su libro. No es un estudio sistemático, sino una lectura sugerente. No ha de suplir, sino completar muy oportunamente los tratados de pastoral. El Espíritu Santo y la dirección, diversidad de dirigidos, el director como testigo de Cristo y al servicio del dirigido, disposiciones requeridas en éste, tales son los temas tratados con sobria brevedad. Un apéndice bibliográfico, muy completo por lo que a producción en lengua francesa se refiere, acrecienta el valor del trabajo del P. Vandenbroucke.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

PHILIPPON, ODETTE, *La esclavitud de la mujer moderna.* Trad. de Antonio Alvarez de Linera.—Edic. Studium (Madrid, 1956) p. 256, cms. 20 × 14.

El subtítulo del libro: «La prostitución sin máscara», da bien a entender de qué esclavitud se trata. A pesar de los benéficos efectos de la tesis abolicionista triunfante en Francia desde hace años, queda como foco de infección purulenta el proxenetismo en todas sus formas y una inmensa legión organizada de burladores de la ley. La autora, con una amplia y segura documentación, pone al descubierto, para estigma de nuestro tiempo, toda una gigantesca conspiración de perversidad y de intereses creados. Proliferación cancerosa que corroe y descristianiza a Francia, su imperio colonial, y por repercusión influye en el mundo entero. Como David contra Goliat, nos da a conocer la autora algunas obras de rehabilitación de la mujer que trabajan con éxito en París y otros Departamentos. También en este terreno de la lucha contra la trata de blancas es de alabar la lucidez de los católicos franceses, que así se esfuerzan por conocer y localizar el mal que quieren combatir. Al cerrar este libro, cuya cubierta rojinegra parece evocar las llamas que devoraron la Pentápolis, flota en el ánimo sacerdotal el deseo de que también haya en España quien sepa y quiera decirnos la verdad sobre unos problemas que en mayor o menor escala se plantean en todos los países.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

Libros recibidos[1]

* Del C. S. DE I. C., «Inst. Francisco Suárez», Medinaceli, 4, Madrid:

XIBERTA, BARTHOLOMAEUS, O. CARM., *Enchiridion de Verbo incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit.*—(Matriti, 1957) 810.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

HERRERA ORIA, ANGEL, OBP., *Verbum Vitae. La palabra de Cristo. Repertorio orgánico de textos para el estudio de las homilías dominicales y festivas.* Elaborado por una comisión de autores bajo la dirección de..., t. IX *Fiestas* (*1.º*).—B. A. C. (Madrid, 1957) XXIII-1025.

AGUSTÍN, SAN, *Obras.* Edición bilingüe, t. XV *De la doctrina cristiana. Del Génesis contra los maniqueos. Del Génesis a la letra, incompleto. Del Génesis a la letra.* Ed. preparada por BALBINO MARTÍN, O. S. A.—B. A. C. (Madrid, 1957) 1271.

* De EDIC. FAX, Zurbano, 80, Apartado 8001, Madrid:

OLAZARÁN, JESÚS, S. I., *Documentos inéditos tridentinos sobre la justificación.* Ed. crítica y estud. introd. (*Estudios Onienses,* ser. 1, v. VI).—(Madrid, 1957) 387.

* De ED. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

FELIPE, DIONISIO DE, C. SS. R., *Una toca entre coronas. Correspondencia inédita de la Reina Gobernadora, Isabel II, el Duque de Riánsares, las Infantas Amparo, Milagros, Cristina e Isabel con la Madre Antonia de la Misericordia, Fundadora de las Oblatas del Santísimo Redentor.*—(Madrid, 1957) 245 con ilustr.

SARABIA, RAMÓN, C. SS. R., *La Virgen y los niños.*—(Madrid, 1957) 258.

KRONENBURG, JUAN B., C. SS. R., *El apóstol de los leprosos en Surinam, Venerable P. Pedro Donders, C. SS. R.* Vers. del francés por Félix Elejalde, C. SS. R., 2.ª ed.—(Madrid, 1957) 290.

SALVANESCHI, NINO, *La última ofensiva. El asesinato de Dios.* Vers. por Camilo Jordá Moncho, O. F. M.—(Madrid, 1957) 130.

T'IEN CHWEN-MIN, C. SS. R., *Veinticinco años en la China trágica. Ensayo de antología misionera.* (Col. *Oriente*).—(Madrid, 1957) 519.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

GOICOECHEA ARRONDO, E., C. SS. R., *Cantos sagrados pastorales.*—(Madrid, 1957) XI-95.

CARRASCOSA, FRANCISCO M., C. SS. R., *Misa colectiva.*—(Madrid, 1957) 39.

* De a EDIT. ESCELICER, S. A., Héroes del 10 de Agosto, 6, Madrid:

LÓPEZ-DÓRIGA Y OLLER, ENRIQUE, S. I., *San Pedro y el Romano Pontífice. Estudio histórico-crítico.*—(Cádiz, 1957) 325.

* De EL MENSAJERO DEL CORAZON DE JESUS, Bilbao:

RAHNER, HUGO, S. I., *María y la Iglesia. Diez capítulos sobre la vida espiritual.* Trad. del alemán.—(Bilbao, 1958) 141.

* De la EDIT. HERDER, Avd. José Antonio, 591, Barcelona:

WELTY, EBERHARD, *Catecismo social,* t. 2.º *La constitución del orden social.* Trad. del alemán por Juan Manuel Pérez, O. P. de la 2.ª ed.—(Barcelona, 1957) 411.

SCHELL, HERMAN, *Kirche und Gottesreich.*—Edit. Herder (Friburgo de Brisgovia, 1957) 84.

RAMÍREZ, SANTIAGO, O. P., *La filosofía de Ortega y Gasset.*—(Barcelona, 1958) 474.

* De la ABADIA DE MONTSERRAT, Barcelona:

FIGUERAS, CAESARIUS M., O. S. B., *De impedimentis admissionis in religionem usque ad Decretum Gratiani.*—(Montisserrati, 1957) XXV-184.

AUGÉ, RAMIR, O. S. B., *Profetes menors.* (*La Biblia.* Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat).—Monestir de (Montserrat, 1957) 537.

* De la EDIT. MARIETI, Via Legnano, 23, Torino:

BOSCHI, ALFREDO, S. I., *La castità nei candidati al sacerdozio,* II edizione riveduta e aumentata.—(Torino, 1957) 251.

HIDALGO, JOSÉ FIDEL, C. SS. R., *Doctrina Alfonsiana acerca de la acción de la gracia actual eficaz y suficiente.*—(Torino, 1957) 192.

* De la EDIT. XAVIER MAPPUS, 52 Avenue Foch, Le Puy, Francia:

BERNARD, RÉGIS, S. J., *L'Esperance.*—(Le Puy, 1957) 199.

* De J. GABALDA ET CIE. EDIT., Rue Bonaparte, 90, Paris:

AUDET, JEAN-PAUL, *La Didachè. Instructions des Apôtres. Etudes bibliques.*—(Paris, 1958) XVI-498.

* De la VELAG FELIZIAN RAUCH, Innrain, 6-8, Innsbruck, Austria:

BAUR, JOHANNES, *Kleine Liturgik der heiligen Messe.*—(Innsbruck, 1957) 100.

* De DESCLÉE ET CIE. EDIT., S. A., Tournai (Belgique):

VEREEKE, LOUIS, *Conscience morale et loi humaine selon Gabriel Vazquez, S. J.* (*Bibliothèque de Théologie,* ser. 2 *Théologie Morale,* 4).—(Tournai, 1957) X-161.